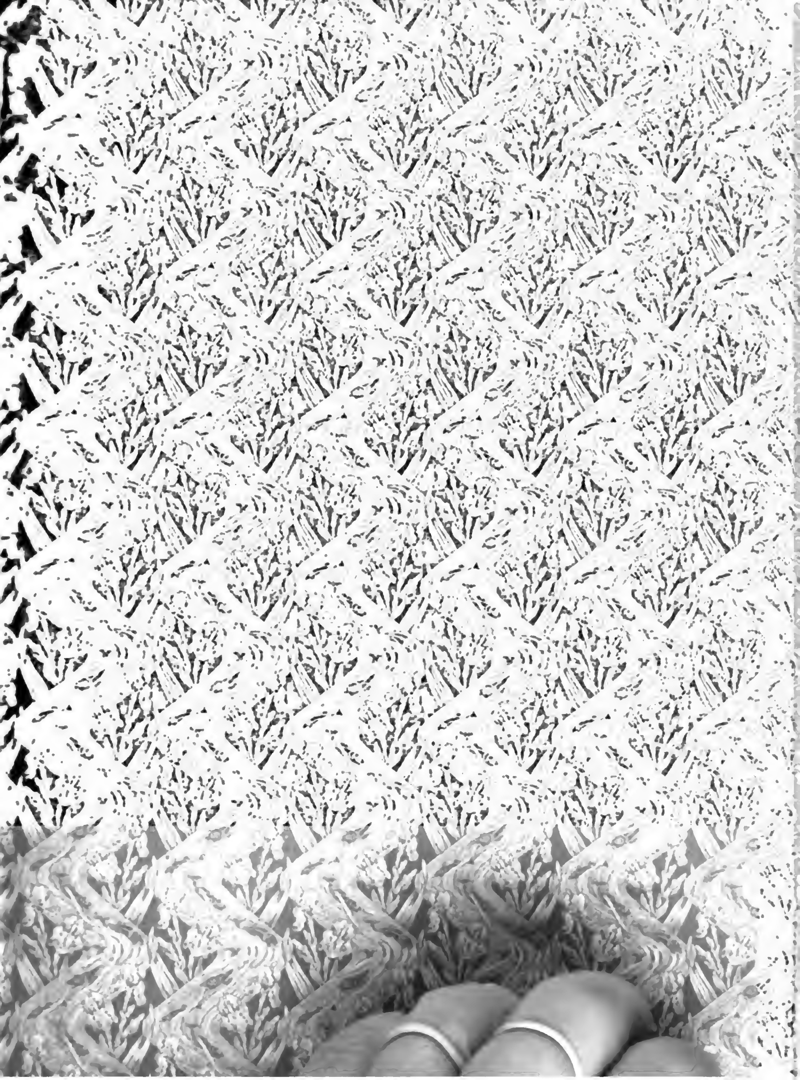
Aus dem literarischen nachlass von Karl Marx, Friedrich ...

Karl Marx,
Friedrich Engels,
Ferdinand Lassalle



Aus dem literarischen Nachlass

von

Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle

Herausgegeben

von

Franz Mehring

II

Gesammelte Schriften

von

Karl Marx und Friedrich Engels

Von Juli 1844 bis November 1847

Stuttgart

Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. (G. m. b. H.)

1902

Gesammelte Schriften

von

Karl Marx und Friedrich Engels

1841 bis 1850

Zweiter Band

Von Juli 1844 bis November 1847

Stuttgart
Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. (G. m. b. H.)
1902

Druck von J. H. W. Dietz Nachf. (G. m. b. H.) Stuttgart.

Inhalts-Verzeichniss.

V

Seite

Aus dem Pariser Vorwärts.

VI

Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik.

VII

Aus den Zeitschriften des deutschen Sozialismus.

V

Aus dem Pariser Vorwärts

Einleitung.

In den sieben Jahren geistiger Entwicklung, die Karl Marx von seiner Doktordissertation bis zum Kommunistischen Manifeste durchlaufen hat, steht das Jahr 1844 gerade in der Mitte, nicht nur der Zeit, sondern auch der Bedeutung nach. In der damaligen Hauptstadt der europäischen Revolution hat sich der geistige Horizont des jungen Kämpfers ungemein erweitert, sein Blick ungemein geschärft, sein Gedanke ungemein vertieft. Mit Altem abschließend und Neues vorbereitend, hat Karl Marx in diesen Pariser Tagen entscheidende Anregungen empfangen, ohne deren gehörige Würdigung sein eigenes Schaffen nicht verstanden werden kann.

1. Am Herde der Revolution.

Als Marx in Paris einzog, hatte das Bürgerkönigthum schon über ein Dutzend Jahre gewirthschaftet. Die Art dieser Wirthschaft kennzeichnete der eingekerkerte Barbes mit dem Schrei: Ein Sturm von Schmutz fegt über Frankreich. Allein dieser Sturm hatte in der großen Nation, die sich mit gutem Fug rühmen durfte, an der Spitze der Zivilisation zu marschiren, einen kräftigen Widerstand entfacht und ein geistiges Leben entfesselt, dessen Reichthum schier unerschöpflich war.

Man darf ohne Uebertreibung sagen, daß alle geistigen Reflexwirkungen, die der mächtig sich ausreckende Kapitalismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts irgendwo gezeitigt hat, im Frankreich der vierziger Jahre wenigstens als Keime nachgewiesen werden können. Was sich heute als naturalistische Aesthetik geberdet, die Freude an gleichgiltigen und unbedeutenden oder gar schmutzigen und widerlichen Stoffen, die Lokalfarbe in Sprache, Kostüm, Sitte, Szenerie, war damals bereits die Losung ganzer Künstlerschulen, und die geheimste Weisheit des armen Wirrkopfs Nietzsche enthüllte sich schon in dem Satze, daß Verbrechen, die durch die Sucht nach Rang, Titel, sozialer Stellung veranlaßt oder durch die Aristokratie des Geistes und des Ranges begangen würden, für Nichts zählten, viel-

mehr nur die Bethätigung von Elitenaturen seien. Freilich wurde diese anmuthige Lehre noch nicht als überragende Philosophie aller Völker und Zeiten gefeiert, sondern ihre Verkünder begnügten sich mit dem bescheidenen Loose, die Soldschreiber des Bürgerkönigthums zu sein. Ebenso wenig beanspruchte die Aesthetik des Häßlichen, eine neue Weltwende der Kunst zu eröffnen; die großen Dichter dieser Jahre blieben doch immer die Balzac, die Musset, die Sand, die mit schöpferischer Hand ein Weltbild zu gestalten oder im Banne der ästhetischen Schönheit die schmerzvolle Zerrissenheit der Zeit um so ergreifender darzustellen wußten.

Vor Allem aber hat es nie ein reicheres und vollständigeres Bild des modernen Sozialismus gegeben, als das französische Leben im fünften Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts darbot. Jede Richtung, ja jede Schattirung dieses Sozialismus — mit der einzigen Ausnahme des wissenschaftlichen Kommunismus — hat damals ihre frische Jugendzeit erlebt. Selbst verhältnißmäßige Nebenzweige, wie der christliche Sozialismus, der heute nur noch als fleischloses Gespenst umherwandelt, fanden eine Fülle eigenartiger Vorkämpfer, von Lamennais, dem schwärmerischen Priester der römischen Kirche, bis zu Buchez, dem alten Carbonari und republikanischen Geschichtsschreiber der französischen Revolution. Ganz Frankreich war vom Sozialismus überfluthet, und wie hell spiegelte sich in dieser Fluth schon der Morgenschein kommender Dinge! Während aus den dunklen Massen des Proletariats geniale Denker, wie Leroux, und geistreiche Dialektiker, wie Proudhon, emporstiegen, veröffentlichte das Journal des Debats, das klassische Blatt der herrschenden Geistes- und Geldaristokratie, das von der Regierung jährlich mit 144000 Francs unterstützt wurde, in seinem Feuilleton die sozialistischen Schauerromane Eugen Sues, den geistig und künstlerisch gleich werthlosen Abhub dessen, was die Nation in ihren Tiefen bewegte.

Jedoch hieße es nach der oberflächlichen Weise der bürgerlichen Historiker urtheilen, wenn man im Allgemeinen sagen wollte, daß der farben- und gestaltenreiche Sozialismus, den Marx in Paris vorfand, seine sozialistische Entwicklung gefördert hätte. Seine kritischen Vorbehalte gegen diesen Sozialismus hatte er schon gemacht, ehe er nach Paris kam, und wäre er, ohne die dialektische Rüstung der deutschen Philosophie, in das brausende Geistesleben getreten, so hätte es ihn vielmehr gefährdet, als gefördert, gerade so wie der französische Sozialismus, eben wegen seiner reichen Vielseitigkeit, das Klassenbewußtsein des französischen Proletariats ungleich mehr erstickt als entwickelt hat. Man mag es heute noch nachempfinden, wie wohl sich Marx, dem Todtenhause des deutschen Despotismus entronnen, in dieser stürmischen Welt gefühlt hat, wie gern er, der grauen

Gedankengespinste längst übersatt, in einem Geschlechte gelebt hat, von dem Renan später sagte: „Nie besaß ein Menschenschlag in höherem Grade jene Gier nach den Dingen, womit man sich auf das Leben wie auf eine begehrte Beute stürzt.“ Aber nicht einen Augenblick hörte Marx auf, der kritisch überlegene Kopf zu sein, der den Dingen auf den Grund ging und dadurch zeigte, wie der Mensch zum Herrn der Dinge werden könne.

Es waren wesentlich zwei Probleme, die ihm das französische Leben aufdrängte, Probleme, die eben nur in Frankreich, und nicht etwa in England studirt werden konnten. Allerdings war, wie die französische Bourgeoisie durch die Julirevolution, so die englische Mittelklasse gleich darauf durch die Reformbill ans Ruder gekommen, doch bestanden bei aller Aehnlichkeit auch große Unterschiede in der politischen Entwicklung der beiden westeuropäischen Kulturvölker. Unterschiede, die bis ins Mittelalter zurückreichten, bis in die Zeit, wo in England der Feudaladel durch die Rosenkriege fast ganz ausgerottet und durch einen neuen Adel mit bürgerlichem Ursprung und bürgerlichen Tendenzen ersetzt worden war. Dieser Adel hatte sich mit den Städten zusammengeschlossen, um die moderne Staatsgewalt in England zu begründen. In Frankreich aber war die moderne Staatsgewalt anders entstanden: das Königthum hatte gemeinsam mit den Städten die mittelalterlichen Magnaten niedergeworfen, um dann freilich mit dem höfisch gezähmten Adel über den dritten Stand herzufallen und ihn bis auf die nackte Haut zu scheren. Dem entsprechend verlief sich die bürgerliche Revolution in England in ein Kompromiß zwischen Aristokratie und Bourgeoisie, die sich ein gemeinsames Königthum schufen, während die bürgerliche Revolution in Frankreich mit Königthum und Adel einen Krieg auf Leben und Tod zu führen hatte.

Gewann hierdurch das Klassenbewußtsein der französischen Bourgeoisie schon eine schärfere Ausprägung, so kam hinzu, daß die französische Revolution reichlich ein Jahrhundert später ausbrach, als die englische, sich also unter ungleich vorgeschritteneren Verhältnissen und namentlich mit dem englischen Vorbilde vor Augen vollzog. Bernstein weist in seiner Arbeit über Carlyle treffend darauf hin, wie die Thatsache, daß England sich zuerst vom Mittelalter emanzipirte, jene empirische Denkweise, jene tastende, von Erfahrung zu Erfahrung fortschreitende und, wenn das Exempel falsch war, fortstolpernde Methode des historischen Fortschritts erzeugte, die so oft als ein dem englischen Volke von Natur verliehener Vorzug besonnener, will sagen, im Philistersinne besonnener Ueberlegung mißverstanden worden ist. Eben die englischen Erfahrungen befähigten die französische Revolution, viel summarischer oder im Philistersinne viel frivoler mit dem ehrwürdigen Schmutze des Mittelalters aufzuräumen.

In klassischer Form zeigt sich der Unterschied auf philosophischem Gebiete. Ein Erzeugniß bürgerlichen Geistes, entstand der moderne Materialismus in England, um in Hobbes dem Absolutismus als dem Ordner der bürgerlichen Konkurrenz, des „Krieges Aller gegen Alle", und in Locke dem „gesunden Menschenverstande" des liberalen Königthums zu huldigen. Vornehmlich durch Lockes Schriften nach Frankreich verpflanzt, rief der Materialismus auf diesem Boden eine glänzende und reiche Literatur voll revolutionärer Schlagkraft hervor, die dann wieder, durch Helvetius nach England zurückwandernd, sich hier in dem Nützlichkeitspropheten Jeremias Bentham verknöcherte, dem „Genie in der bürgerlichen Dummheit", von dem Marx im Kapital sagt, daß sich, selbst unseren Christian Wolf nicht ausgenommen, zu keiner Zeit und in keinem Lande der hausbackenste Gemeinplatz jemals so selbstgefällig breit gemacht habe, wie in diesem rein englischen Phänomen.

Endlich als die französische Revolution ausbrach und weit über die französischen Grenzen hinaus die feudal-mittelalterliche Barbarei vom Kontinente fegte, fand diese Barbarei ihre stärkste Stütze in England. Die englische Aristokratie und Bourgeoisie zögerte keinen Augenblick, sich zur Erhaltung ihres Weltmarktmonopols vor der drohenden Konkurrenz der französischen Bourgeoisie mit dem russischen Zaren zu verbünden und Hand in Hand mit ihm in den Jahren 1814 und 1815 das altfranzösische Königthum mit seinem Gefolge von Junkern und Pfaffen wiederherzustellen. Diese Restauration wurde von dem französischen Volke mit Recht als eine Fremdherrschaft empfunden, und unter ihrem Druck entstand eine Geschichtsliteratur des „dritten Standes", die, von großen historischen Talenten gepflegt, das Recht ihrer Klasse bis ins Mittelalter zurückverfolgte und dadurch zu der Einsicht gelangte, daß die französische Geschichte seit dem Mittelalter eine ununterbrochene Reihe von Klassenkämpfen gewesen sei.

Mit der Julirevolution gewann diese Literatur eine nur noch reichere Entfaltung. Eine neue Klasse, das Proletariat, begann ihre Ansprüche anzumelden, und die ausbeuterische Herrschaft nicht sowohl der Bourgeoisie selbst, als einer ihrer Fraktionen, der Finanzaristokratie, war eine zu herbe Enttäuschung aller revolutionären Illusionen, als daß die historische Entwicklung Frankreichs nicht einem noch immer tiefer eindringendem Studium unterworfen worden wäre. Jede der Richtungen, die in der großen Revolution mit einander gerungen hatten, fand ihren oder ihre Historiker; es war wie die Hunnenschlacht, in der die Geister der Erschlagenen noch einmal in den Lüften kämpften.

Man vergleiche damit, was Engels in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern über die Dürftigkeit der englischen Literatur sagt, in der Carlyle

wie eine einsame Eiche unter niedrig wucherndem Gestrüpp emporragte, derselbe Carlyle, der sich obendrein, wie zum Theil auch die englischen Revolutionäre und selbst Chartisten, in einer ganz unhistorischen Verherrlichung des Mittelalters gefiel. Es ist kaum nöthig zu sagen, daß die englische Entwicklung in praktischer Beziehung der französischen weit voraus war. Die große Industrie hatte den englischen Boden viel tiefer aufgepflügt, als den französischen; sie hatte in einem fast handgreiflichen Umwälzungsprozesse alte Klassen vernichtet und neue Klassen geschaffen; die ökonomische Struktur der modernen bürgerlichen Gesellschaft war in England weit durchsichtiger als in Frankreich. Aber wenn das Problem des historischen Materialismus in England einfacher und klarer, so war es in Frankreich tiefer, reicher und vielseitiger gestellt, und die natürliche Anlage beider Männer konnte nicht leicht wirksamer gefördert werden, als dadurch, daß Engels nach England, Marx nach Frankreich gerieth. Von seinem englischen Standpunkt aus hat Engels zuerst die ökonomischen Grundzüge des wissenschaftlichen Kommunismus entworfen, aber die materialistische Geschichtsauffassung als wissenschaftliche Forschungsmethode ist namentlich von Marx ausgearbeitet worden, wie Engels selbst immer wieder betont hat. Wenn er sagt, daß Marx ihm im Frühjahre 1845 die fertigen Grundgedanken der neuen Theorie vorgelegt habe, so weist auch dies Datum auf die hohe Bedeutung hin, die das Pariser Jahr für Marx gehabt hat.

Wie sehr ihn das Studium der französischen Revolution gefördert hatte, verriethen schon seine Aufsätze in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. Indem Marx die Verleugnung der Politik durch den Sozialismus seinerseits verleugnete, war er zu dem Ergebniß gelangt, daß die Emanzipation der Deutschen zu Menschen sich vollziehen werde, wenn die Philosophie im Proletariat ihre materiellen und das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen finde; er hatte darin eine Aufgabe gesehen, für deren Lösung es nur ein Mittel gebe: die Praxis. Dies praktische Problem ließ sich aber wiederum nur in Frankreich studiren, abermals im Unterschiede von England. In beiden Ländern hatte die kapitalistische Produktionsweise in den erleuchtetsten Köpfen der herrschenden Klassen eine schneidende Kritik und in der noch ganz verdumpften Arbeiterklasse einen wachsenden Widerstand gefunden. Jedoch gingen beide Richtungen lange neben einander, ohne sich zu berühren, oder sie standen selbst in feindlichem Gegensatze; weder die großen Utopisten, noch die kleinbürgerlichen Sozialisten wollten etwas von dem proletarischen Klassenkampfe wissen. Ueber sie alle waren Engels und Marx schon in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern fortgegangen, Engels, indem er die Rettung Englands von der englischen Arbeiterklasse erwartete, Marx, indem er forderte, daß die

Theorie die Massen ergreifen müsse. Aber wie konnte der Blitz des Gedankens gründlich in den naiven Volksboden einschlagen?

In England sind Sozialismus und Arbeiterbewegung niemals zusammengekommen, zum Unheil für beide Theile. In Frankreich dagegen hatten während der dreißiger Jahre die Arbeiter zwar auch gemeinsam mit den Kleinbürgern gegen das Bürgerkönigthum revoltirt, während der Sozialismus seinen eigenen Weg gegangen war, allein um die Wende des Jahrzehnts flatterten die literarischen Sturmvögel auf, die den Sozialismus als politische Massenbewegung ankündigten: Louis Blancs Organisation der Arbeit, Cabets Reise nach Ikarien und Proudhons Pamphlet gegen das Eigenthum.

Weder Blanc noch Cabet, und selbst nicht einmal Proudhon konnten sich an geistiger Bedeutung mit den großen Utopisten messen. Von diesen hat damals Fourier mit seiner glänzenden Kritik der bürgerlichen Zivilisation den tiefsten Einfluß auf Marx gehabt; Owen stand ihm verhältnißmäßig noch fern, und über Saint-Simons Sozialismus hat sich Marx bis in die sechziger Jahre sehr skeptisch geäußert. Ohnehin war die saint-simonistische Schule bereits in den dreißiger Jahren zerstoben; in der Mitte der vierziger Jahre vertrat den großen Utopismus nur noch die fourieristische Sekte, die in Victor Considerant ihr Haupt und in der Friedlichen Demokratie ihr Organ hatte. Jedoch indem sie behauptete, daß jede Regierung zu jeder Zeit das Volk erlösen könne, wenn sie nur die „soziale Wissenschaft", will sagen, die Rezepte Fouriers für die Garküche der Zukunft verwirkliche, wurde sie mehr und mehr ein spielerischer Zweig der sogenannt wohlmeinenden Bourgeoisie, und ihr innerlich reaktionärer Charakter trat um so schärfer hervor, je härter der Gegensatz war, in den sie mit Louis Blancs sozialer Demokratie, Cabets Arbeiterkommunismus und Proudhons proletarischem Manifeste gerieth.

Ob man Louis Blanc überhaupt zu den Sozialisten zählen darf, kann billig bezweifelt werden. Engels läßt ihn einmal als den „unbedeutendsten von Allen" zu; schärfer, aber vielleicht noch treffender sagte der Züricher Sozialdemokrat in seinem Nekrolog auf Louis Blanc, er sei stets nur ein bürgerlicher Demokrat, mit etwas sozialistischer Beimischung, verschwommen religiös und national gesinnt gewesen. Das schärfste Urtheil über den Sozialisten Blanc fällte aber die französische Bourgeoisrepublik, als sie ihn auf Staatskosten und unter offiziellen Ehrenbezeugungen bestatten ließ.

Ohne Zweifel ist die Schrift über die Organisation der Arbeit ein beredtes Plädoyer für die Ansprüche der arbeitenden Klassen, aber ein Plädoyer vielmehr des Advokaten, als des Oekonomen. Louis Blanc kennt überhaupt nur eine ökonomische Kategorie: die Konkurrenz, und diese

auch nicht einmal ökonomisch, das heißt, in den Funktionen, die sie in der kapitalistischen Gesellschaft zu vollziehen hat; sie ist für ihn die verwerfliche Karrikatur der Freiheit. „Sie läßt den Reichen mit dem Armen kämpfen, den geriebenen Spekulanten mit dem unerfahrenen Arbeiter, den Kunden des gefälligen Bankiers mit dem Sklaven des Wucherers, den vom Scheitel bis zur Sohle bewaffneten Athleten mit dem Waffenlosen, den Leichtfüßigen mit dem Gelähmten! Und diesen fortwährenden ungeordneten Zusammenstoß der Macht mit der Ohnmacht, diese Gesetzlosigkeit in der Unterdrückung, diese unsichtbare Tyrannei der Dinge, welche jede greifbare Tyrannei, die je der Menschheit ins Gesicht geschlagen hat, an Härte weit übertrifft, wagt man Freiheit zu nennen." In diesem Stil ist das ganze Buch geschrieben; eben weil Louis Blanc so völlig darauf verzichtet, den ökonomischen Zusammenhang der kapitalistischen Gesellschaft zu verstehen, verdient er kaum den Namen eines Sozialisten, und der Raub Lassalles an Louis Blanc, den hoffnungsvolle Privatdozenten entdeckt haben, ist just ein so geistreicher Einfall, als wenn man sagen wollte, daß der König Krösus den Bettler Irus bestohlen habe.

So bequem, wie mit der Erkenntniß des Uebels, macht sichs Louis Blanc mit der Erkenntniß des Heilmittels. Er will den Teufel so zu sagen durch Beelzebub vertreiben; verursacht die Konkurrenz, daß die Großen die Kleinen fressen, so kann sie auch verursachen, daß der Größte, nämlich der Staat, die Großen fressen wird, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß der Krieg, den zur Zeit der große Kapitalist dem kleinen mache, den Betrug, die Gewalt und alle Nichtswürdigkeiten heilige, während der Krieg, den der Staat dem großen Kapitalisten machen solle, ohne Erschütterung und ohne Rohheit geführt werden könne, indem er einzig das Ziel verfolge, nach und nach auf friedlichem Wege die Privatwerkstätten durch Genossenschaftswerkstätten aufzusaugen. Während jetzt jeder große Kapitalist der Tyrann des Marktes sei, würde der Staat zum Ordner des Marktes werden. Er würde sich der Konkurrenz als Waffe bedienen, nicht um in schonungsloser Weise die Privatindustrie zu vernichten, was zu vermeiden sein eigenes Interesse sei, sondern sie unmerklich in die neue Form überzuleiten, in „soziale Ateliers", die, nach Satzungen mit Gesetzeskraft geleitet, das genossenschaftliche Prinzip zu verwirklichen geeignet seien. Um die „ungeheure Einfachheit" dieses Vorschlags zu beweisen, kleidete Louis Blanc ihn gleich in einen Gesetzentwurf von — wohlgezählt — sechs Paragraphen.

Die „ungeheure Einfachheit" war in der That eine ungeheure Kindlichkeit. Dennoch gab es in Louis Blancs Vorschlag einen Punkt, der eine entscheidende Bedeutung hatte, just zu der Zeit, wo seine Schrift erschien,

wo das französische Proletariat, der Revolten und Verschwörungen müde, nach wirksameren Waffen seines Klassenkampfes suchte. Soll der Staat zum Bankier der Arbeiter werden, so muß er auf demokratischer Grundlage beruhen; ohne politische Reform ist eine soziale Reform unmöglich; politische Macht ist der einzige Hebel, womit die Arbeiterklasse sich retten kann. Was Louis Blanc unter der Organisation der Arbeit und dem Recht auf Arbeit verstand, war eine kleinbürgerliche Utopie, aber das allgemeine Stimmrecht, das er für die Verwirklichung dieser Utopie forderte, war ein historisch nothwendiger Fortschritt, der im französischen Proletariat einen lauten Wiederhall fand. Louis Blanc wurde der literarische Wortführer der sozialistisch-demokratischen Partei, die nach den Wahlen von 1842 in Ledru Rollin einen parlamentarischen Wortführer erhielt und dann auch in der Reforme unter Flocons Leitung ein tüchtiges Organ, mit dem Marx und Engels bis zur Februarrevolution in naher Verbindung gestanden haben.

Immer aber dachte diese Partei nicht daran, die Axt an die Wurzeln der kapitalistischen Gesellschaft zu legen, und Ledru Rollin protestirte heftig gegen den Verdacht des Sozialismus und Kommunismus. So scharf ihr Kampf gegen die herrschende Bourgeoisie war, so wurde er doch nur im Interesse des „Volkes“ geführt, worunter das Kleinbürgerthum und die Arbeiterklasse einbegriffen wurde. Ihrem ganzen Wesen nach konnte diese französische Sozialdemokratie die Befreiung des Proletariats nur in der Form einer kleinbürgerlichen Utopie auffassen.

Eine kleinbürgerliche Utopie war nun freilich auch Cabets Reise nach Ikarien. Aber wie sie sich von der großbürgerlichen Utopie Fouriers dadurch unterschied, daß sie den Arbeitern die politische Demokratie als ein nothwendiges Uebergangsstadium ans Herz legte, so unterschied sie sich von der sozialistisch-demokratischen Partei dadurch, daß sie die Gütergemeinschaft als das Endziel der proletarischen Emanzipation hinstellte. Cabet machte die zwar friedliche, aber gründliche Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft zum Gegenstand einer populären Propaganda und wurde so der erste Vertreter des Arbeiterkommunismus, der viele Tausende von Arbeiterherzen entflammte.

Immerhin fehlte diesem Kommunismus noch völlig die wissenschaftliche Grundlage. Cabet hatte seinen Roman nach dem Muster von Thomas Mores Utopie zugeschnitten und bewies mehr noch die Respektabilität als die Richtigkeit des Kommunismus dadurch, daß er als Zeugniß für ihn Alles zusammenstellte, was die berühmten Männer der Geschichte, von Plato bis auf Guizot, je gegen das Geld oder die Ungleichheit oder soziale Mißstände geäußert hatten. Ueber die geistige Bedeutung Cabets hat sich Marx

nie getäuscht; er nannte ihn schon im Jahre 1844 den flachsten, wenn auch populärsten Vertreter des französischen Kommunismus. Jedoch Marx war immer milde in seiner Kritik, wo er ein aufrichtiges und tiefes Interesse für das Loos der Arbeiterklasse sah; noch zwei Jahre später hat er daran gedacht, Cabets Mitarbeit für eine von ihm geplante Korrespondenz zu gewinnen. Am 19. August 1846 schrieb Engels aus Paris an Marx: „Bei Cabet war ich. Der alte Knabe war recht kordial, ich ging auf all seinen Kram ein, erzählte ihm von Gott und dem Teufel ꝛc. ꝛc. Ich werde öfter hingehen. Aber mit der Korrespondenz müssen wir ihm vom Halse bleiben. Er hat erstens genug zu thun und ist zweitens zu mißtrauisch. Er würde darin eine Falle sehen, um seinen Namen zu mißbrauchen." Lange nach Cabets Tode hat Marx ihn noch „respektabel wegen seiner praktischen Stellung zum Proletariat" genannt.

Wenn Louis Blanc und Cabet die Vermittelung zwischen Sozialismus und Arbeiterbewegung anbahnten, so war Proudhons Schrift gegen das Eigenthum die erste sozialistische Kundgebung von historischer Bedeutung, die aus dem Schoße des Proletariats kam. Marx kannte sie schon aus seiner rheinischen Zeit, und sie ist für ihn eine Art Offenbarung gewesen. Natürlich nicht so wie gelehrte Männer in ihrer ebenso geistreichen wie liebenswürdigen Art gemeint haben, als ob Marx seine Weisheit aus Proudhon geschöpft und den Bestohlenen dann öffentlich angegriffen habe, um seinen Raub zu verdecken. Neues konnten nur die nationalökonomischen Partien der Schrift für Marx bieten, nicht aber die juristischen und am allerwenigsten Proudhons philosophische Methode.

Proudhon behandelte das Eigenthum nach dem Muster der Kantschen Antinomien: das Eigenthum ist die Grundlage aller unserer Einrichtungen, aber das Eigenthum ist unmöglich; das Eigenthum entspringt aus der Gleichheit, aber das Eigenthum vernichtet die Gleichheit und so weiter. Allerdings erklärte Proudhon am Schlusse seiner Ausführungen die Lösung der Eigenthumsfrage als allein möglich par une formule hégélienne: der Urkommunismus sei die These, das persönliche Eigenthum die Antithese. „Bleibt die Synthese zu entdecken, und wir werden die geforderte Lösung haben. Nun, diese Synthese ergiebt sich nothwendig aus der Berichtigung (correction) der These durch die Antithese; also muß man, durch eine letzte Prüfung ihrer Wesenseigenthümlichkeiten, aus ihnen entfernen, was sie an Feindseligem gegen das gesellschaftliche Leben (sociabilité) einschließen; die beiden Reste werden dann, sich vereinigend, die wahre Art menschlicher Vereinigung bilden." Sieht man auch ganz davon ab, daß Proudhon diese letzte Prüfung nicht unternahm, so faßte er die Hegelsche Dialektik jedenfalls in höchst eigenthümlicher Weise auf. These und Antithese sollen

sich gegenseitig, wie die beiden berühmten Löwen, bis auf die Schwänze auffressen, und aus der Vereinigung dieser Reste soll dann die Synthese entstehen. Wenn darüber selbst ein landläufiger Hegelianer, wie Lorenz Stein, den Kopf schüttelte, so wird, mit gütiger Erlaubniß des Professors v. Wenckstern und ähnlicher Geister, die Annahme gestattet sein, daß Marx schon als Kölner Redakteur entschiedene Bedenken gegen Proudhons Schrift gehabt hat.

Imponirt aber hat sie ihm unzweifelhaft durch ihre gedrungene und körnige Sprache, ihre scharfsinnige Zergliederung der bürgerlichen Juristerei und Nationalökonomie, durch die Kühnheit, womit sie das Eigenthum der zersetzendsten Kritik unterzog, und nicht zuletzt dadurch, daß ein Proletarier ihr Verfasser war. In der That, wenn Proudhon verhieß, den Windungen der alten Schlange zu folgen und die menschenmörderischen Ringe des schrecklichen Bandwurms zu zählen, dessen Kopf mit tausend Saugfäden sich immer dem Schwerte der heftigsten Feinde entzogen habe, indem er ihnen ungeheure Stücke seines Leichnams überlasse, wenn dann Proudhon mit einer apokalyptischen Wendung hinzufügte, etwas Anderes als Muth sei nothwendig, das Ungeheuer zu besiegen, denn es stehe geschrieben, daß es nicht verenden werde, ehe es ein Proletarier mit einer magischen Ruthe gemessen habe, so mag man einen Nachhall dieser Sätze in der Hoffnung sehen, die Marx aussprach, in der Hoffnung, daß der Blitz des Gedankens in den naiven Volksboden des Proletariats einschlagen werde. Marx hat im Jahre 1844 lange, oft übernächtige Debatten mit Proudhon gepflogen, namentlich um ihm die Hegelsche Dialektik verständlich zu machen, und wie Cabets, so hat er zwei Jahre später auch Proudhons literarische Mitarbeit zu gewinnen gesucht. Proudhon lehnte nicht ab, doch seine ausführliche Antwort zeigte, daß die Wege beider Männer, statt sich zu nähern, immer weiter auseinander gingen.

Standen Louis Blanc, Cabet und Proudhon in scharfem Gegensatze zu dem Fourierismus, so standen sie unter einander in nicht minder scharfem Gegensatze. Jeder von ihnen legte den Finger auf einen Punkt, wo eine Fortentwicklung des Sozialismus möglich und nöthig war, aber Jeder verlief sich auch nach einigen Schritten auf dem neuen, von ihm eingeschlagenen Wege im Nebel. Die Frage, wie der theoretische Sozialismus zur praktischen Politik werden könne, blieb noch immer ungelöst. Marx hat alle diese Anläufe eifrig studirt, und sie haben reichlich dazu beigetragen, seine Selbstverständigung über die Kämpfe und Wünsche der Zeit zu fördern, allein der nächste Anstoß, den in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern angeknüpften Faden weiter zu spinnen, kam ihm von deutscher Seite.

2. Die deutsche Kolonie.

Ehe ich zu den Kritischen Randglossen übergehe, die Marx im Pariser Vorwärts gegen Ruge veröffentlichte, ist es nothwendig, über Ruge und den Vorwärts selbst ein wenig ausführlicher zu handeln, sintemalen dieser Acker gleich von zwei deutschen Professoren, G. Adler und P. Nerrlich, mit reichlichem Schwindelhafer bestellt ist.

Nach P. Nerrlich ist der Zwist zwischen Ruge und Marx dadurch entstanden, daß Marx sich wie ein „ganz gemeiner Kerl" und „unverschämter Jude" benommen habe, nachdem er von Ruge durch Geldmittel und Empfehlungen unterstützt worden sei. P. Nerrlich hat diese Enthüllung der Berliner Philosophischen Gesellschaft in einer angeblichen Gedenk- und thatsächlichen Schmährede auf Engels gleich nach dessen Tode gemacht, wobei ich nicht unterlassen will zu bemerken, daß die Philosophische Gesellschaft ihrerseits, wie mir ihr Vorsitzender, Herr Lasson, mitzutheilen die Freundlichkeit gehabt hat, jede Verantwortung für das auf ihre philosophische Würde gemachte Attentat ablehnt. P. Nerrlich stützt nun seine Anklagen gegen Marx auf die höchst einseitigen Behauptungen Ruges, dessen Briefwechsel er in beiläufig sehr nachlässiger Weise herausgegeben hat.

Schlägt man dieses Buch nach, so berichtet Ruge am 15. Mai an Ludwig Feuerbach, am 19. Mai an seine Mutter, eine brave Pächterswitwe von der Insel Rügen, und am 20. Mai an den Gymnasiallehrer Moritz Fleischer in Cleve über seinen Zwist mit Marx. Die drei Briefe unterscheiden sich in sehr charakteristischer Weise von einander. Am schärfsten gegen Marx geht der Brief an die Mutter ins Zeug; Marx sei vor Hochmuth und Galle toll, es ärgere ihn, daß Ruges Name auf dem Titel der Deutsch-Französischen Jahrbücher voranstehe, daß Ruge ihn gewissermaßen ins Publikum eingeführt habe und was der kläglichen Klatscherei ist. Hoffentlich wird der alten Dame, die von Marx so viel wußte, wie vom Manne im Monde, die tröstliche Ueberzeugung eingeflößt worden sein, daß nur böse Menschen ihren Arnold ärgern könnten. Um so zurückhaltender sind Ruges Klagen in dem Briefe an Fleischer, der mit Marx persönlich befreundet war; Ruge sagt hier nur: „Mit Marx seh' ich mich leider gar nicht. Er ist mir aufs äußerste aufsässig, ohne, wie es scheint, recht zu wissen, warum? Ich meinerseits warte ruhig das Ende dieser Raserei ab." Eine angenehme Mittellinie hält der Brief an Feuerbach inne, der zwar persönlich nicht mit Marx zusammengekommen war, aber seine wissenschaftliche Bedeutung wohl zu schätzen wußte. Da diese Schilderung des damaligen Marx auch sonst ihr Interesse hat, gebe ich sie ausführlich,

wobei ich des Zusammenhangs wegen einige Sätze wiederhole, die ich schon in meiner Parteigeschichte zitirt habe.

Ruge schreibt also: „Marx, mein Mitredakteur, kämpfte immer mit Verlegenheiten und erwartete mit Unrecht seine Hilfe von dem Unternehmen. Alsdann ist er eine eigene Natur, die ganz zum Gelehrten und Schriftsteller geeignet, aber zum Journalisten vollständig verdorben ist. Er liest sehr viel; er arbeitet mit ungemeiner Intensivität und hat ein kritisches Talent, das bisweilen in Uebermuth ausartende Dialektik wird, aber er vollendet Nichts, er bricht überall ab und stürzt sich immer von Neuem in ein endloses Büchermeer. Er gehört seiner gelehrten Disposition nach ganz der deutschen Welt an, und seiner revolutionären Denkweise nach ist er von ihr ausgeschlossen. Ich habe schon lange ein lebhaftes Interesse an ihm gewonnen, und es ist mir jetzt die Unannehmlichkeit widerfahren, daß gerade dies mich mit ihm entzweit hat. Unwillkürlich mußte ich mich dabei an Daumer und dessen exzessive Empfindlichkeit erinnern; Marx ist womöglich noch gereizter und heftiger, am meisten, wenn er sich krank gearbeitet und drei, ja vier Nächte hinter einander nicht ins Bett gekommen ist." Folgen einige Angaben über die Entstehung der Deutsch-Französischen Jahrbücher, die ich in der Einleitung zum vierten Theile dieser Sammlung bereits mitgetheilt habe. „Vom Oktober an hat auch Fröbel bezahlt, was er stipulirt hatte, endlich, was hier das Bureau an Schriftsteller- und Redaktionshonorar schuldig war, ist zuerst an Marx, der es am dringendsten brauchte, entrichtet, sodann sind hier so viele Exemplare verkauft, daß die übrigen Theilnehmer und ich selbst bereits fast ganz zu ihren Forderungen gelangt sind. Aber die ganze Sache ist fehlgeschlagen, und obgleich ich Fröbel sechstausend Thaler dazu geborgt habe, indem ich mit ihm in das Züricher Literarische Kontor als Kommanditär eingetreten bin, obgleich ich diese Summe und dazu die Einnahme von dem Journal nun verloren habe, was hier in Paris eine empfindliche Sache ist, so macht nun Marx mir den Verlauf dieser Angelegenheiten zum Vorwurf und verlangt so circa, ich solle fortfahren, ‚Buchhändler zu sein, was ich durch die Verbindung mit Zürich sei‘, wofür ich mich aber nie gehalten. Wäre nun Marx durch mich zur Emigration verleitet worden, so hätte die Sache einen andern Anstrich; wäre er in pekuniärer Noth geblieben, so wäre immerhin seine Ansicht zu begreifen. Er ist aber, von vornherein zur Auswanderung genöthigt und entschlossen gewesen, mit seiner Wendung hierher durchaus nicht unzufrieden; außerdem haben ihm seine Kölner Freunde tausend Thaler geschickt und scheinen das alljährlich wiederholen zu wollen. Ich bin nun in der That sehr froh, daß mein gescheitertes Projekt, sofern es auch den Zweck hatte, Marx zu helfen, jetzt doppelt er-

setzt ist, aber ich habe große Verdrießlichkeiten von seinem wahrhaft abgeschmackten Haß gegen mich gehabt. Es scheint, er möchte das Verhältniß zu mir gern bis auf die Erinnerung los sein, weil es ihn drückt, daß ich mich für ihn verwendet, und weil er jetzt einsieht, daß er sich in meinen Mitteln geirrt hat, denn unser Zeitschriftenplan ist gescheitert. Er trennte sich durch einen förmlichen Absagebrief von mir und ergriff dazu die Gelegenheit, wo ich mich allerdings vielleicht zu heftig über Herweghs Sybaritismus und Blasirtheit, in der er von seinem öffentlichen Charakter abfällt, ausgelassen hatte. Er vertheidigte Herwegh mit der Genialität und versprach sich eine große Zukunft von ihm. Das ist möglich. Denn Herwegh ist bei alledem sehr fleißig, und so wenig philosophisches Talent er hat, so leicht faßt er auf, und er hat ja bereits gezeigt, daß er Formtalent besitzt." Folgen einige Bemerkungen über Herwegh. „Marx dagegen will die Geschichte des Konvents schreiben und hat das Material dazu aufgehäuft und sehr fruchtbare Gesichtspunkte gefaßt. Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie läßt er wieder liegen. Er will den Pariser Aufenthalt zu jener Arbeit benutzen, was ganz richtig ist." Soweit Ruge.

Aus seiner Darstellung geht zunächst hervor, daß er selbst gar nicht die Behauptung aufgestellt hat, Marx durch Geldmittel unterstützt zu haben. Es mag nicht schön sein, daß der sehr wohlhabende Mann sich noch damit brüstet, seinen Verpflichtungen als Mitverleger der Deutsch-Französischen Jahrbücher gegen den blutarmen Marx nachgekommen zu sein, statt ehrlich zu sagen, Marx habe als Mitarbeiter und Redakteur am meisten für die Zeitschrift gearbeitet und demgemäß auch den ersten Anspruch auf das stipulirte Honorar gehabt. Noch weniger schön, als das, was Ruge an Feuerbach schrieb, war das, was er ihm schamhaft verschwieg; er zahlte das kontraktliche Honorar an Marx in — Exemplaren der Jahrbücher, wie Heß in einer handschriftlichen, für den Druck bestimmt gewesenen und von Marx durchgesehenen Aufzeichnung bezeugt: so hat Marx das Trucksystem schon am eigenen Leibe erprobt, ehe er es an den englischen Arbeitern studirte. Vermuthlich um sein Gewissen zu übertäuben, hat dann Ruge die Geschichte mit den tausend Thalern, die Marx von seinen Kölner Freunden erhalten haben soll, erfunden oder entstellt: es ist sonst nicht das Geringste davon bekannt, und Ruges eigene Mittheilung an Fleischer, daß die Kölner Liberalen jede Unterstützung der Jahrbücher verweigert hätten, spricht mittelbar dagegen. Aber immerhin — davon, daß er Marx durch Geldmittel unterstützt habe, sagt Ruge keine Silbe; diese Behauptung hat sich P. Nerrlich aus den Fingern gesogen, um Marx zu beschimpfen.

Mit seiner weiteren Behauptung, daß Marx von Ruge durch Empfehlungen unterstützt worden sei, sieht es insofern nicht ganz so windig aus,

als Ruge einige Redensarten macht, die etwa in diesem Sinne gedeutet werden können. Ruge will sich für Marx „verwendet" haben, wie er an Feuerbach schreibt, er will Marx „gewissermaßen ins Publikum" eingeführt haben, wie er seiner Mutter verräth. Thatsächlich steckt aber auch hinter diesen Redensarten nichts Greifbares. Ruge hat für Marx nie die Bedeutung gehabt, die Bruno Bauer und Friedrich Köppen allerdings beanspruchen können. Er hatte sich an Köppen mit der Bitte gewandt, ihm junge tüchtige Kräfte zu empfehlen, die er für die Hallischen Jahrbücher brauchte; Köppen hatte ihn an Marx gewiesen, und die Briefe Ruges an Marx sind zahlreich genug erhalten, um daraus zu ersehen, daß Ruge in diesem Verhältniß durchaus der Begehrende und Werbende gewesen ist. Das gereicht an sich seinem Scharfblicke gewiß zur Ehre, und man mag es menschlich verstehen, wenn er als der beträchtlich Aeltere dabei ein Gefühl wohlwollender Patronage gehabt haben sollte, aber er hatte nicht das mindeste Recht, sich als Wohlthäter von Marx aufzuspielen und über Undank zu klagen, wenn Marx ihm nicht auf jeden beliebigen Holzweg folgte.

Ob Marx dann wirklich „so circa" verlangt hat, Ruge solle nach dem Scheitern der Deutsch-Französischen Jahrbücher noch fernerhin den Buchhändler spielen, ist just so glaubwürdig, wie Ruges Behauptungen über Marx nach alledem sein können. Ungefähr kann man sich aus dem Charakter beider Männer aber einen Vers darauf machen. Marx war in Geldsachen von einer souveränen Gleichgiltigkeit und sollte bald darauf zeigen, daß er lieber den letzten silbernen Löffel ins Pfandhaus schickte, ehe er eine politische Position aufgab, die noch durch pekuniäre Opfer gerettet werden konnte. Umgekehrt war Ruge, von Haus aus auch ein armer Teufel, durch reiche Heirathen eine argwöhnische Krämerseele geworden, der schon in ganz kleinen Geldsachen die Gemüthlichkeit ausging. Er selbst hat der Nachwelt die possirlich entrüstete Standrede erhalten, womit er damals in Paris die Zumuthung Ewerbecks ablehnte, ein paar Francs für den Druck von Weitlings Schriften springen zu lassen, und später hat er sich bekanntlich so weit herabgelassen, bei Bismarck um den Ersatz der pekuniären Verluste zu petitioniren, die er durch die Verfolgungen der preußischen Polizei erlitten hatte, wozu sich sonst kein namhafter Vertreter auch nur der bürgerlichen Opposition bequemt hat. Bereits im Jahre 1866 begann Ruge damit, Bismarck und dessen Räthe Keudell und Bucher zu bombardiren; im Jahre 1870 erbot er sich dem Auswärtigen Amt in Berlin zu literarischen Handlangerdiensten; er trieb es so arg, daß sogar die nationalliberale Gründerfraktion ihm durch ihre Anstandsdame Lasker „freimüthig" vorstellen ließ, ein Mann von seiner Vergangenheit dürfe vom Ministerium Bismarck keine Vergünstigungen annehmen. Jedoch Ruge ließ sich nicht

reden, und endlich, nach zehnjährigem Pochen und Prachern, eiste er aus Bismarcks geheimen Fonds auch einen „Ehrensold" von dreitausend Mark jährlich los. Darnach wird man sich die Szene aus dem Jahre 1844 wohl so konstruiren dürfen, daß Marx gemeint hat, man solle nach dem ersten Mißlingen nicht gleich die Flinte ins Korn werfen, Ruge aber darin ein fürchterliches Attentat auf seinen Geldbeutel gewittert hat.

Ungern genug bin ich auf diese Dinge näher eingegangen. Marx selbst ist über derartige Anzapfungen seines persönlichen Charakters immer mit verächtlichem Schweigen fortgegangen, es sei denn, daß sie der von ihm vertretenen Sache zu schaden drohten, und das war sein gutes Recht. Aber unser gutes Recht, das Recht Derer, die in ihm ihren Vorkämpfer ehren, ist es auch, seinen blanken Schild von dem verleumderischen Schmutze zu reinigen, womit Leute, die nicht einmal fähig sind, das ABC von dem zu begreifen, was Marx als historische Persönlichkeit gewesen ist, ihn zu besudeln versucht haben.

Mit dem, was Ruge über den Zwist wegen Herweghs sagt, kommen wir glücklicher Weise wieder in höhere Regionen. Nicht nur weil die Darstellung Ruges hier wahrscheinlich genug klingt, sondern auch weil der Zwist selbst ein Symptom des prinzipiellen Gegensatzes ist, der sich zwischen Ruge und Marx herauszubilden begann, sobald sie nach Paris übergesiedelt waren. Ohne jeden Zweifel hat Ruge seine historischen Verdienste um die Befreiung des deutschen Geistes, Verdienste, die durch seine späteren Irrfahrten nicht ausgelöscht werden können. Er hat seine historische Stunde gehabt, wie Strauß, wie Bruno Bauer, wie Feuerbach; auf jeden dieser Junghegelianer trifft das Wort aus dem Macbeth zu:

Ein armer Komödiant, der spreizt und knirscht
Sein Stündchen auf der Bühn' und dann nicht mehr
Vernommen wird.

Solche historische Stunde ist aber keine kleine Sache. Mag auch Ruges weitläufige Schriftstellerei heute mehr oder weniger ungenießbar sein, mag er kein Werk hinterlassen haben, das einen Markstein der historischen Entwicklung bildet, wie das Leben Jesu von Strauß oder das Wesen des Christenthums von Feuerbach, so sichert ihm doch die Redaktion der Hallischen und Deutschen Jahrbücher ein rühmliches Andenken. Diese Fahne wehte nach Vorwärts, und Ruge hat sie wacker im Getümmel der Feinde vertheidigt. Nur daß er niemals den deutschen Philister auszuziehen vermocht hat, den Heine auf den ersten Blick nach Ruges Ankunft in Paris erkannte. „Ruge ist der Philister", schrieb Heine, „welcher sich mal unparteiisch im Spiegel betrachtet und gestanden hat, daß der Apoll von Belvedere doch schöner sei. Er hat die Freiheit schon im Geiste, sie will

ihm aber noch nicht in die Glieder, und wie sehr er auch für hellenische Nacktheit schwärmt, kann er sich doch nicht entschließen, die barbarisch modernen Beinkleider oder gar die christlich germanischen Unterhosen der Sittlichkeit auszuziehen." Während die Woge des Pariser Lebens ein Genie wie Marx hob, begrub sie einen Philister wie Ruge unter ihrem Sturzbade.

Das größte Unrecht der Philister besteht freilich darin, Recht zu haben, und in dem Streit über Herwegh hat der Philister das Genie besiegt. Herwegh hat keine große Zukunft gehabt. Nach Allem, was über sein damaliges Leben in Paris überliefert ist, war es unerfreulich genug, und in dem Briefe an seine Mutter giebt Ruge auch zu, daß Marx keine Freude daran gehabt habe. Aber der angeblich „herzlose" Marx war nicht so eilig damit, über ein edles Talent den Stab zu brechen, und sein hochherziger Irrthum ehrte ihn mehr, als Ruge sich auf seinen philiströsen Instinkt einbilden durfte.

Charakteristischer noch prägt sich der Unterschied beider Männer in ihrem Verhältniß zu einem genialeren Dichter aus, als Herwegh war, in ihrem Verhältniß zu Heinrich Heine. Seit seinem Buch über Börne war Heine den Atta Trolls des deutschen Radikalismus, oder was sich so nannte, ein großes Aergerniß geworden; Ruge hatte schon in seiner deutschen Zeit, im Dezember 1840, dem „herrlichen Kerl" Börne im Gegensatze zu dem „Schuft Heine" für alle Zeiten ein Denkmal setzen wollen, und bei seinem ersten Aufenthalt in Paris, im Sommer 1843, berichtete er triumphirend nach Hause, er habe Heine bei einem persönlichen Zusammentreffen wegen dessen Buch „gegen den noblen, braven Börne" geschnitten. Marx dagegen schloß die herzlichste Freundschaft mit Heine, als er nach Paris kam, und diese Freundschaft ist für Heine noch fruchtbarer gewesen, als für Marx; das Jahr 1844, das Jahr des Weberliedes und des Wintermärchens, war ein Höhepunkt in Heines Dichterleben; in ihm wurde der klassische Satiriker geboren, der in aller Weltliteratur wenige seines Gleichen gehabt hat. Bei allem Hasse gegen Marx hat Ruge ihn noch in späteren Jahren als Geburtshelfer der Heineschen Zeitgedichte gerühmt, ein Zeugniß, dessen Glaubwürdigkeit dadurch nicht abgeschwächt wird, daß Ruge sich selbst auch einen fragwürdigen Antheil an diesem Verdienste zuschrieb. Ueber Heines Beziehungen zu Börne urtheilte Marx gerade umgekehrt, wie Ruge. Er meinte, daß er Börne doch nicht für so fad, kleinlich und abgeschmackt gehalten habe, wie er sich in seinen hinterlassenen Briefen zeige, und er fügte hinzu, eine tölpelhaftere Behandlung, als Heines Schrift über Börne von den christlich-germanischen Eseln erfahren habe, sei kaum in irgend einer Literaturperiode anzutreffen, und doch fehle es keiner deutschen Periode

an Tölpeln. Er wollte damals ausführlich über das Buch schreiben, und es ist sehr zu bedauern, daß er diese Absicht nicht ausgeführt hat.

Heine war das berühmteste Haupt der deutschen Kolonie, die sich damals in Paris gesammelt hatte. Ihre unterste Stufe bildeten dagegen die deutschen Handwerksburschen, deren vorgeschrittenste sich in dem Bunde der Gerechten unter Ewerbecks Leitung zusammen fanden. Ewerbeck hatte Cabets utopischen Roman ins Deutsche übersetzt, und Cabets Arbeiterkommunismus war im Bunde der Gerechten die vorherrschende Richtung. So weit Marx darüber hinaus war und so wenig er deshalb daran dachte, in den Bund selbst einzutreten, so sehr interessirte er sich für die kommunistische Bewegung unter den deutschen Handwerksburschen. Das war wieder ein unbegreifliches Räthsel für Ruge, der im Juli 1844 an Fleischer schrieb: „Marx hat sich in den deutschen hiesigen Kommunismus gestürzt — gesellig heißt das, denn unmöglich kann er das traurige Treiben politisch wichtig finden. Eine so partielle Wunde, als die Handwerksburschen, und nun wieder diese anderthalb hier eroberten, zu machen im Stande sind, kann Deutschland aushalten, ohne viel daran zu doktern.“ Allein auch Heine wurde in diesem Interesse von Marx überflügelt. Wohl hatte er schon in den dreißiger Jahren prophetisch verkündet, daß der „Freiheitssinn“ im Gegensatze zu der klassischen Periode der deutschen Literatur „unter den Gelehrten, Dichtern und sonstigen Literaten viel minder, als in der großen aktiven Masse, unter Handwerkern und Gewerbsleuten sich ausspreche“, und im Jahre 1844 wiederholte er, daß der Kommunismus sich durch ganz Deutschland verbreite und daß die Proletarier in ihrem Kampfe gegen das Bestehende die fortgeschrittensten Geister, die großen Philosophen, als Führer besäßen. Jedoch vor dem ganz kommunen, feigenblattlosen Kommunismus schreckte Heine immer wieder zurück; er dachte mit Schaudern an die Zeit, wo diese finsteren Bilderstürmer zur Herrschaft gelangen, mit ihren schwieligen Händen die Marmorstatuen der Schönheit zerbrechen und die Lorbeerhaine des Dichters fällen würden; unsägliche Trauer beschlich ihn, wenn er an den Untergang dachte, womit das siegreiche Proletariat seine Verse bedrohe, die ins Grab sinken würden mit der ganzen alten romantischen Welt. Gewiß braucht nicht erst gesagt zu werden, wie wenig in diesem Falle der Dichter ein Seher gewesen ist: Heines Verse leben unsterblich fort im zukunftsfrohen Proletariat, und vandalische Attentate auf sie macht nur das „gebildete“ Deutschland.

Außer Heine und den deutschen Handwerksburschen bot die deutsche Kolonie in Paris für Marx keine Anknüpfungs- und Anziehungspunkte. Mochte sie auf sechzig- oder selbst neunzigtausend Köpfe geschätzt werden, so fehlte ihr doch jeder innere oder auch äußere Zusammenhang, wie ihn die englische

Kolonie in Paris besaß. Mancherlei Versuche, einen solchen Zusammenhang zu schaffen, waren im Sande verronnen, und ein neuer Anlauf, der eben jetzt in dieser Beziehung gemacht wurde, lag weit ab von der „gallogermanischen Allianz", unter deren Zeichen die Deutsch-Französischen Jahrbücher erschienen waren. Einzig die idiotische Politik des vormärzlichen Despotismus brachte es fertig, im Pariser Vorwärts einen gewissen Ersatz für die untergegangene Zeitschrift zu schaffen, freilich nur für so lange, bis jener Despotismus die Folgen seiner unergründlichen Vornirtheit am eigenen Leibe spürte.

Der erneute Versuch, für die deutsche Kolonie in Paris einen Mittelpunkt zu schaffen, ging von einem gewissen Heinrich Börnstein aus. Schauspieler und Theaterdichter, doch beides nur in handwerksmäßigem Betriebe, war er mit einem mißglückten Opernunternehmen nach Paris verschlagen worden. Hier hatte er einen günstigen Boden für seine geschäftlichen Talente gefunden, denen Literatur und Kunst nicht mehr als milchende Kühe waren. Er richtete eine fingerfertige Uebersetzungsfabrik ein, die mit unglaublicher Fixigkeit neue Stücke der Pariser Bühne binnen acht bis zehn Tagen übersetzte, für den Geschmack des deutschen Publikums zurechtstutzte, mit Erläuterungen über Besetzung, Inszenirung, Kostümirung 2c. versah und an die deutschen Theaterdirektionen versandte. Daneben gründete Börnstein ein „Zentralbureau für Kommission und Publizität", das sich nach seiner eigenen Versicherung „regierenden Höfen, hochgestellten Diplomaten, fürstlichen, gräflichen und sonstigen adeligen Familien in Deutschland" mit Erfolg zur Besorgung von Aufträgen und zur Versorgung mit autographischem Klatsch aus dem Pariser Leben empfahl. Dazu kam dann noch ein „Hilfs- und Unterstützungsverein für nothleidende Deutsche in Paris", der sich ebenfalls adeliger und diplomatischer Huld erfreute. Für alle diese Zwecke brauchte Börnstein nun aber auch ein eigenes Organ, in erster Reihe, um seine Uebersetzungsfabrik gegen die Angriffe der jungdeutschen Autoren zu schützen, die sich in ihrer bescheidenen, aber doch redlichen Weise bemühten, dem deutschen Theater aus dem Sumpfe zu helfen, und die aus gutem Grunde wenig erbaut waren von der heftigen Schleuderkonkurrenz, die ihnen Börnstein machte. Sehr bald erfüllte sich dem betriebsamen Manne auch dieser Wunsch; mit einem Neujahrsgeschenk von 3000 Francs, das ihm der Komponist Meyerbeer zusteckte, rief Börnstein den Vorwärts ins Leben, eine vom 1. Januar 1844 ab zweimal wöchentlich erscheinende Zeitung, die sich in ihrem Nebentitel als „Pariser Signale aus Kunst, Wissenschaft, Theater, Musik und geselligem Leben" ankündigte.

Das Blatt war zunächst ein reines Geschäftsblatt. G. Adler findet es zwar in dieser ersten Periode „vorzüglich geleitet", doch Ruge, der vom

Redigiren wirklich etwas verstand, schrieb am 20. Mai an Fleischer, der Vorwärts sei noch trauriger, als die deutschen Blätter in Deutschland. „Diese Leute sind ohne alle Kenntniß und Bildung und schreiben unter Preßfreiheit so dumm, wie ihre Brüder in Deutschland unter Zensur.“ Dies Urtheil traf den Nagel auf den Kopf. Der Vorwärts brachte byzantinische Anekdoten über die leutselige Herablassung deutscher Landesväter, verhöhnte den jungdeutschen Dramatiker Gutzkow als Putzkopf und fiel die Deutsch-Französischen Jahrbücher bissig an, kaum daß sie erschienen waren. Besonders gehässig attackirte Börnstein Heines Lobgesänge auf König Ludwig, wobei er zwar keinen ästhetischen, aber immerhin einen klingenden Grund für sich geltend machen konnte, nämlich die „hohe Gönnerschaft“, die Prinz Max von Baiern dem „Zentralbureau für Kommission und Publizität“ widmete. Nicht genug mit seiner abgeschmackten Prosa, ließ Börnstein eine noch viel abgeschmacktere Fluth von Poesie gegen die Deutsch-Französischen Jahrbücher auslaufen, deren Mitarbeiter der Vorwärts also haranguirte:

Es ist ein Büchlein erschienen,
Jahrbücher wards titulirt,
Es werden die deutschen Tyrannen
Gewaltig dadrin malträtirt.

Die Helden der deutschen Freiheit
Eröffnen anjetzt den Strauß,
Sie ziehen grimmig die Schwerter
Und geben die Jahrbücher h'raus.

Sie haben die Schwerter gezogen —
Die Fürsten sahens mit Schreck —
Sie steckten sie bald in die Scheide
Und werfen dafür jetzt mit Dreck.

Wie Jungen, die Schläge bekommen,
Hört man sie zetern und schrein,
Das ist so ganz kommunistisch,
So wirklich hundegemein.

Beiläufig hat Börnstein diese herrliche Poesie zum zweiten Male für würdig erachtet abgedruckt zu werden: in seinen Denkwürdigkeiten, die 1881 erschienen sind. Hier allerdings, wo es darauf ankam, seinem windigen Abenteurerleben dadurch eine gewisse Würze zu geben, daß er sich rühmen konnte, mit Männern, wie Ruge, Marx und Heine einmal in flüchtige Berührung gekommen zu sein, verschweigt Börnstein weislich, daß er selbst zuerst diesen Pegasus gespornt habe, und stöhnt nun wörtlich mit gerungenen Händen: Mit solchem Pack mußte sich Heine herumschlagen. Der kleine Zug kennzeichnet den gerissenen Geschäftsmann, wie er auch erklärt, daß G. Adler als professoraler Historiker des Sozialismus den Börnstein zur Würde eines „Quellenschriftstellers“ erhoben hat: die Nachwelt müßte jeden Sinn für Humor verloren haben, wenn sie die Wechsel nicht honoriren würde, die von diesen Biedermännern gegenseitig auf ihre Unsterblichkeit gezogen worden sind.

Indessen so brillant die Geschäfte Börnsteins gingen, so wird des Lebens ungemischte Freude doch keinem Sterblichen zu theil. Der Vorwärts sollte vor Allem den Widerstand der jungdeutschen Dramatiker gegen die Pariser

Uebersetzungsfabrik brechen, aber für diesen Zweck mußte er erstens in Deutschland verbreitet sein und zweitens den allerunterthänigsten Pferdefuß etwas verstecken. So schwach die jungdeutsche Limonade war oder gerade weil sie sehr schwach war, sagte sie dem Geschmack des deutschen Philisters zu, der nun doch einmal in eine gewisse Rebellenstimmung gerathen war und sich mit byzantinischen Anekdötlein über hohe Herrschaften allein nicht mehr abspeisen ließ. Irgend welche Redensarten über Freiheit und Volkswohlfahrt mußte der Vorwärts also machen, wenn er vor dem deutschen Publikum mit den jungdeutschen Dramatikern anbinden wollte, und es ist durchaus anzuerkennen, daß Börnstein sich mit dieser heiklen Aufgabe so abzufinden wußte, daß sein „gemäßigter Fortschritt" nicht einmal von fern den Hühneraugen eines „hohen Gönners" zu nahe kam. Leider aber war der vormärzliche Despotismus in diesem Punkte über Gebühr kitzlich, und so wurde der Vorwärts von vornherein, vermuthlich schon auf seinen bloßen Titel hin, von Oesterreich, Preußen und anderen deutschen Staaten verboten. Alle Bemühungen Börnsteins, diesen Riegel zu sprengen, blieben erfolglos. Damit drängte sich seinem findigen Kopfe der Gedanke auf, wenn denn einmal der Vorwärts ein verbotenes Blatt sein solle, ihm nun auch alle Würze eines verbotenen Blattes zu geben, so daß es sich dem deutschen Philister lohnte, ihn auf Schleichwegen zu beziehen. Dieser Gedanke begann zur That zu werden, als ein ehemaliger Mitarbeiter der Deutsch-Französischen Jahrbücher sich zur Mitarbeit am Vorwärts meldete.

Ferdinand Cölestin Bernays — so schrieb der Mann nämlich seine Vornamen in den Jahrbüchern; Börnstein nennt ihn Karl Ludwig und G. Adler gar Lazarus, das richtige Abschreiben will eben auch gelernt sein — also Bernays war ein junger, rheinpfälzischer Jurist, der bis in die ersten Stadien der Advokatenlaufbahn gelangt war und schon ein loyales Schriftchen über „Deutschland und seine fränkischen Repräsentativverfassungen" veröffentlicht hatte, als er aus einem Saulus zum Paulus wurde. Er schrieb für die Rheinische Zeitung scharfe Kritiken der bairischen Ständekammer und gab dann den Staatsdienst auf, um die Mannheimer Abendzeitung zu redigiren. Dabei trat er so radikal auf, daß er bald in Deutschland unmöglich wurde.

Er ging nun nach Straßburg, wo er der servilen Presse und der blöden Zensur einen Hauptpossen spielte. Er wettete darauf, innerhalb acht Tagen fünfzig der albernsten, auf den ersten Blick als sinnlos erkennbaren Nachrichten in die patriotischen Blätter zu bringen. Zu diesem Behufe verschaffte er sich ein Siegel mit einer Grafenkrone über den Buchstaben C. v. R., nahm Postpapier mit Goldschnitt und feinsten Siegellack, unterzeichnete sich je nach Umständen als Baron, Graf, Regierungsrath, hatte

in den Begleitschreiben alle Nachrichten von „hohen Militärs“, „Bankierhäusern“, „Hofkavalieren“, „aus offizieller Quelle“ oder von einer „hochstehenden Person“, und gewann so glänzend seine Wette. Eines schönen Tages tauchten in den wohlgesinntesten Blättern Nachrichten von den gesegneten Leibesumständen verschiedener Landesmütter auf, denen nur noch ein Wunder Gottes diese Beglückung ihrer geliebten Unterthanen hätte ermöglichen können, oder ein offizielles Blatt in Mannheim meldete in würdevollstem Tone: „Unsere Stadt genoß heute das unverhoffte Glück, die Pferde Seiner königlichen Hoheit des Prinzen Karl an unserer Stadt vorbeiziehen zu sehen, höchst welche dem hohen Herrn voraus zu den Manövern am Rhein eilen.“ Am tiefsten fast schlidderte die Preußische Staatszeitung hinein. In einer rheinpfälzischen Korrespondenz pries sie in rührendsten Tönen das Unterthanenglück der Pfälzer, erzählte von einer Urkunde Ludwigs des Baiern, die ausgegraben worden sei, als die Fundamente der Maxburg gelegt wurden, und schilderte endlich das vorläufig aus einem einzigen Hause bestehende Ludwigshafen als einen schnell emporblühenden Stapelplatz, der schon über eine Flotte von sechs großen und vier kleinen Schleppdampfern auf dem Rhein verfüge und große Lagerhäuser in Kusel, Landstuhl und Blieskastel angelegt habe, das will sagen, in weltvergessenen Nestern, die auf den höchsten Anhöhen des Landes, mehrere hundert Meter über dem Meeresspiegel und zwanzig Meilen vom Rhein entfernt lagen. Nachdem die Wette gewonnen war, veröffentlichte Bernays „Schandgeschichten zur Charakteristik des deutschen Zensoren- und Redaktorenpacks“, ein Büchelchen, worin die gelungenen Mystifikationen urkundlich dargelegt waren.

Auch dies Histörchen kennzeichnete seinen Mann. Bernays war ein gebildeter und gescheiter Kopf, aber er hatte eine Ader vom lustigen Gassenjungen. Er schrieb nicht, damit ein schöner Artikel in einem Blatte stehe. „Für mich sind die Worte“, sagte er einmal, „nur die schwachen Surrogate von Bajonetten und Kanonen; ich bin kein Literat und will keiner sein.“ Da aber die Zeit der Bajonette und Kanonen noch nicht da war, so hatte Bernays einstweilen seine Freude daran, die Fenster der Despoten mit klirrendem Lärm einzuwerfen, und in diesem Stil waren auch seine Beiträge zu den Deutsch-Französischen Jahrbüchern abgefaßt. Er war inzwischen nach Paris übergesiedelt, und nun trieb ihn sein unruhiges Blut, mit dem Vorwärts anzuknüpfen. Er sandte ihm gepfefferte „Briefe eines Franzosen über Deutschland“ ein, deren ersten Börnstein am 8. Mai abdruckte, um dann in der nächsten Nummer vom 11. Mai an der Spitze des Blattes ein Spottgedicht Heines auf Friedrich Wilhelm IV. zu veröffentlichen (Mein Vater war ein trockner Taps 2c.), ein Spottgedicht, das

sich an ausgelassenem Witze reichlich mit den Lobgesängen auf König Ludwig messen konnte, die Börnsteins loyale Gesinnung kaum einen Monat früher so gewaltig empört hatten.

Bei alledem war er ein zu guter Geschäftsmann, um gleich Alles auf eine Karte zu setzen. Er hatte seinen „hohen Gönnern" gezeigt, daß er beißen könne, und deutete ihnen nunmehr an, daß er ein billig denkender Mann und auf leidliche Bedingungen stets zu haben sei. Am 15. Mai erklärte er, die Fortsetzung der „Briefe eines Franzosen" nicht bringen zu können. Selbst durchaus nicht radikal, wolle er doch radikalen Meinungen die Mittel, sich auszusprechen, nicht vorenthalten, wenn sie in jener Art und mit Beobachtung jener Form vorgebracht würden, die Humanität und Bildung verlangten. Da die „Briefe eines Franzosen" diese Art und Form vermissen ließen, so könne der Vorwärts sie nicht weiter veröffentlichen, worüber sich Börnstein dann noch eine ganze Weile in einem hitzigen Briefkastengeplänkel mit Bernays auseinandersetzte.

Jedoch es blieb bei dem Verbote des Vorwärts in Deutschland, und so mußte Börnstein seine Partie nehmen. Es konnte ihm nun Nichts erwünschter kommen, als daß auch Ruge an ihn herantrat, mit der Bitte, im Vorwärts einen Offenen Brief abzudrucken, den Ruge an die Deutsche Schnellpost in New York gerichtet hatte, um eine bissige Kritik dieses deutsch-amerikanischen Blattes an den Deutsch-Französischen Jahrbüchern zurückzuweisen. Blieb es bei dem Verbote des Vorwärts, so konnte das Blatt für seine heimliche Verbreitung gerade in denjenigen deutschen Spießbürgerkreisen, aus denen es die Gutzkow und Laube zu verdrängen galt, nicht leicht einen besseren Vorspann finden, als den Namen Ruges, mit dem sich die Schriftsteller des Jungen Deutschland nicht messen konnten. Somit druckte Börnstein am 19. Juni den Offenen Brief Ruges an die Deutsche Schnellpost ab und richtete selbst am 22. Juni einen Offenen Brief an Ruge, worin er seine feierlichste Schalksmiene aufsetzte. Als einfacher Mann aus dem Volke bat er um Belehrung über die Geheimnisse der Philosophie. Sei es nicht auch die Schuld der Philosophen, wenn sie das deutsche Volk nicht gewonnen hätten? Wären sie nicht zu weit gegangen? Hätten sie nicht mit leeren Worten wie Organisation der Arbeit gespielt, ohne sich viel dabei zu denken? Mit staatsmännischem Runzeln seiner Brauen spricht der einfache Naturmensch auf Ruge ein: „Sie werfen Alles in Trümmer, was wollen Sie an die Stelle des Bestehenden setzen? ... Basiren Sie nicht in den Jahrbüchern Ihre Lehre auf die ‚Menschenrechte' und geht nicht in demselben Bande Herr Marx weit über die Menschenrechte hinaus? Wie aber soll der Dritte bei diesem Zwiespalte nicht mit sich selbst und an Ihnen unklar werden?" Wie ein Kind nach der Mutter

Brust, verlangt den einfachen Naturmenschen nach dem Quelle der Weisheit, aber er bittet, Ruge möge diesen Quell nur sprudeln lassen in jenem Tone der Mäßigung, der der wissenschaftlichen Forschung zieme &c. Es war die letzte Rückendeckung Börnsteins gegen seine „hohen Gönner"; am 3. Juli bereits wandelte sich der Vorwärts aus „Pariser Signalen" in eine „Pariser Deutsche Zeitschrift" um, und Bernays übernahm die Redaktion, natürlich nicht in „jenem Tone der Mäßigung", sondern in einem, nicht eigentlich revolutionären, aber höchst burschikosen und für vormärzliche Begriffe hochverrätherischen Tone.

Erst darnach, am 6. Juli, erschien Ruges Offene Antwort an den einfachen Naturmenschen. Sie hat heute kein Interesse mehr, bis auf den Umstand, daß Ruge darin nicht nur über seinen Zwist mit Marx schweigt, was ja durchaus begreiflich und natürlich gewesen wäre, sondern sich auch den Anschein giebt, als sei er prinzipiell noch ein Herz und eine Seele mit Marx, was er längst nicht mehr war. Er meint, der Zwiespalt zwischen ihm und Marx, den Börnstein entdecken wolle, bestehe thatsächlich gar nicht. Er habe in dem Programm der Jahrbücher gesagt: „Frankreich hat die Menschenrechte proklamirt und erobert, es hat seine Eroberung verloren und wiedergewonnen, es kämpft in diesem Augenblicke für die Realisirung der großen Prinzipien der Humanität, welche die Revolution in die Welt gebracht." Das sei eine Geschichtserzählung, die den jetzigen Kampf, den sozialistischen, ausdrücklich von der Eroberung der alten Revolution, ja sogar von der Wiedereroberung dieser Freiheit im Jahre 1830 unterscheide. Eine Lehre werde damit nicht begründet, sie werde vorausgesetzt, und es werde erzählt, wozu sich das Prinzip der Revolution entwickelt habe. Die Prinzipien des Humanismus, um die es sich jetzt handle, seien dieselben, aus denen Marx die Menschenrechte kritisirt habe, und diese Kritik gehöre zu dem jetzigen Kampfe Frankreichs für die Realisirung des Humanismus, zur sozialistischen Bewegung.

Ruge sagt dann wörtlich: „Wie kann es Sie verwirren, daß der Eine das Prinzip nur nennt, die Thatsache seiner Existenz feststellt, der Andere ‚weit darüber hinausgeht', indem er Gebrauch von der Lage der Sache macht? Gehen Sie doch mit, wo Einer ‚vorwärts' geht, und kehren Sie Sich nicht an Hinz und Kunz, sondern untersuchen Sie, ob die alte Revolution mit den droits de l'homme oder die sozialistische Kritik derselben die wahre Auffassung des Humanismus, das heißt die Befreiung des Menschen ist. Sie wollen endlich wissen, was an die Stelle des Bestehenden gesetzt werden soll? Die droits de l'homme sind etwas Bestehendes. Lesen Sie doch Herrn Marx' Kritik nach; er setzt etwas sehr Bestimmtes an ihre Stelle, indem er schließt: ‚Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den

abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisirt hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.' Ist das nicht deutlich? Ist diese ‚Organisation der Arbeit' ein leeres Wort? Und wenn man es vielfältig braucht, ‚ohne eben viel dabei zu denken', so ist es doch in der That etwas stark, daraus für Die einen Vorwurf zu machen, die das Wort brauchen mußten, weil sie die Sache dachten." Ruge identifizirt sich somit völlig mit Marx, was nach Lage der Sache eine Zweideutigkeit war.

Viel ärger wurde diese Zweideutigkeit aber noch, als Ruge seine Mitarbeit am Vorwärts begann. In dem schon mehrfach erwähnten Briefe an seine Mutter vom 19. Mai hatte er gemeint: „Ich bin zu alt geworden, um auf einzelne Skandalosa der Potentaten Gewicht zu legen; die Theorien sind der Freiheit nützlicher, als die kleine Praxis der Satire und selbst als der direkte Angriff, der über Nacht wieder vergessen ist." Es war nun gewiß Ruges Sache allein, daß er schon zwei Monate später von diesem löblichen Grundsatze abwich und in der satirischen „Vertheidigung der preußischen Politik", die er am 24. und 27. Juli im Vorwärts veröffentlichte, alles Gewicht auf die einzelnen Skandalosa der Potentaten oder etwa noch ihrer Minister legte. Er sagte vom preußischen Hofe, die Königin hinke und der König trinke, sprach mit boshafter Anspielung auf eine damals weit verbreitete Meinung von der „rein spirituellen Ehe" des königlichen Paares, sagte dem Prinzen Wilhelm, dem späteren Heldenkaiser nach, daß dieser in Weimar erklärt habe: Die Völker mögen nur kommen, die Könige sind gerüstet, und wußte weiter zu melden, daß als die Völker nicht gekommen seien, das Volk auf einer Hofjagd unter dem Symbol des Hirsches abgestochen und beim Jagdschmaus einem bürgerlichen Maler die Nase mit der Champagnerflasche breit geworfen sei, wegen der Frechheit, daß er in dieser Gesellschaft sein kanailleuses Gesicht zu zeigen gewagt habe; diese brutale Rohheit schrieb Ruge einem andern Bruder des Königs, dem Prinzen Karl, noch aufs spezielle Konto. Alles das war Ruges persönliche Sache, aber durchaus nicht seine persönliche Sache war es, daß er diesen Artikel unterschrieb: Ein Preuße. Er war als Dresdner Stadtverordneter nach Paris gekommen und hatte sich als solcher bei der sächsischen Gesandtschaft angemeldet; Bernays war Rheinpfälzer, Börnstein ein geborener Hamburger, der später namentlich in Oesterreich gelebt hatte; der „Preuße" wies also so zu sagen mit dem Finger auf Marx hin.

Ob Ruge dabei irgend eine Absicht gehabt hat, muß dahin gestellt bleiben. Ohne triftige Beweise darf man eine so schwere Beschuldigung nicht erheben, doch kann man leider auch nicht ohne Weiteres Ruge von ihr freisprechen, da er später wirklich seine Pariser Kampf- und Exilsgenossen bei der preußischen Regierung denunzirt hat. Er schrieb am 10. März 1846 an den preußischen Minister v. Bodelschwingh, und flehte um Aufhebung der polizeilichen Maßregeln, die etwa gegen seine Person getroffen sein könnten. Er bezog sich darauf, daß er wie andere deutsche Schriftsteller im Januar 1845 aus Paris ausgewiesen worden sei, und fügte wörtlich hinzu: „Zu diesem Schritte hatte das kleine Blättchen Vorwärts den Anlaß gegeben, ein Journal, mit dessen Geranten und Redakteuren ich in prinzipieller, persönlicher und, ich brauche nicht zu sagen, auch in ästhetischer Feindschaft lebte, seitdem ich nicht im Stande gewesen war, meine Ansicht von einer gehaltenen Preßfreiheit durchzusetzen, die ich in dem Programm der Deutsch-Französischen Jahrbücher selbst für diese Publikation vergebens gefordert hatte. Ich vermuthete nun, da diese Verhältnisse durch die Publikationen selbst, so wie durch das Verfahren der französischen Behörden notorisch und durch die königlich sächsische Gesandtschaft für mich geltend gemacht waren, da ich seit zehn Monaten in Paris lediglich meinen Studien lebte und Nichts mehr drucken ließ, die königlich preußischen Behörden würden ebenfalls von der Verfolgung meiner Person zurückgekommen sein und meine schriftstellerische Stellung von einer mir gänzlich fremden Form und Richtung namenloser junger Leute absondern. Leider war dies nicht der Fall.“ Diese Darstellung gab Ruge wider besseres Wissen, um sich auf Kosten anderer Leute herauszuschwindeln, denn er hatte vom Januar 1845 zehn Monate rückwärts allerdings Sachen im Vorwärts drucken lassen, deren „gehaltene Preßfreiheit“ eben in dem bestand, wovon Ruge sich vor Bodelschwingh reinigen wollte, in persönlichen Ausfällen gegen die Vertreter der preußischen Dynastie. Selbst aber wenn Ruge durch die irreführende Unterschrift dieser Artikel im Juli 1844 keinen absichtlichen Schlag gegen Marx hat führen wollen, so mußte er sich doch bei einiger Ueberlegung darüber klar sein, was er mit dieser Unterschrift anrichtete, zumal da gerade damals die zensirte preußische Presse die Mittheilung brachte, das rheinische Oberpräsidium habe die Grenzpolizeibehörden mit Verhaftsbefehlen gegen Marx versehen, ja sogar die Nachricht, die Berliner Regierung habe in Paris das direkte Ersuchen gestellt, Marx zu verhaften.

Marx selbst kam durch Ruges Taktik in eine peinliche Lage. So persönlich er werden konnte, wenn es das Interesse der Sache gebot, so sehr hat er immer allen persönlichen Klatsch verschmäht: er hatte Nichts mit dem

Artikel Ruges gemein. Aber er konnte auch nicht bei seinem lautern und männlichen Charakter wie ein flennender Schulbube sagen: Ich habe diese hochverrätherischen Sachen nicht geschrieben; er konnte nicht einmal mit gutem Rechte die klägliche Rolle übernehmen, die Ruge später, sogar wider besseres Wissen, in dem Brief an Bodelschwingh spielte. Zum Glück aber hatte Ruge gleichzeitig mit seinem langen Klatschartikel über die preußische Dynastie einige kurze Bemerkungen über die preußische Politik im Vorwärts veröffentlicht, und diese Handhabe durfte Marx ergreifen, um ehrlich und öffentlich mit dem ehemaligen Freunde abzurechnen.

---

3. Politik und Sozialismus.

Im Juni 1844 waren die Weber von Langenbielau und Peterswaldau, unter dem Druck eines unsagbaren Elends, gegen ihre blutsaugerischen Ausbeuter aufgestanden, aber nach einem kurzen Erfolge von der bewaffneten Macht niedergemetzelt oder gefangen worden. Während die Gefangenen grausamen Strafen entgegenharrten, erregte sich die öffentliche Meinung, so weit es deren in Deutschland gab, heftig über das aufgedeckte Weberelend; Friedrich Wilhelm IV. aber ließ als liebender Landesvater einen tönenden Wortschwall los, in einer jener Kabinetsordres, mit denen er bei jedem großen oder kleinen Anlaß zur Hand war.

Unfähig, die Entstehung des modernen Proletariats auch nur zu begreifen, geschweige denn seinem Elend abzuhelfen, machte der König allerlei frömmelnde Redensarten, warf kunterbunt hilfsbedürftige Arme und reuige Verbrecher unter einander, jammerte über die Verwahrlosung, worin die „Kinder der untersten Klasse" aufwüchsen und empfahl zur Abhilfe des sozialen Uebels die Vereinigung aller Kräfte mildthätiger Herzen. Alle Behörden, die mit der Armenpflege und Armenpolizei zu thun hätten, sollten eine heilige Pflicht darin sehen, derartige Assoziationen ernsthaft zu fördern und dem Könige Pläne und Vorschläge darüber zu unterbreiten. Von diesem Willen des Königs benachrichtigte die Kabinetsordre dann auch noch die Chefs der Provinzialbehörden und forderte sie auf, die ganze Frage als ein Gegenstand von höchster Wichtigkeit zu betrachten, sie sorgfältig zu prüfen und die Bildung wohlthätiger Gesellschaften, wo sie noch fehlten, zu begünstigen. Heuchlerisch, wie diese Kurmethode des sozialen Uebels schon an sich war, hatte sie den besonderen Vorzug, noch in ihrer Heuchelei verheuchelt zu sein: als sich gleich darauf der Zentralverein für das Wohl der arbeitenden Klassen bildete, sah der vormärzliche Despotismus seine „heilige Pflicht" darin, selbst einer so harmlosen und unschädlichen Gesellschaft die Faust ins Genick zu setzen.

Die Reforme, das Organ Louis Blancs, hatte in dem Schrecken und dem religiösen Gefühle des preußischen Königs die Ursachen der Kabinetsordre gesehen, in der sie das Vorgefühl der großen Reformen fand, die der bürgerlichen Gesellschaft bevorständen. Ruge bestritt nun im Vorwärts beides, sowohl den Schrecken und das religiöse Gefühl des Königs, als auch das Vorgefühl der großen Reformen, bei dem weder der preußische König noch die deutsche Gesellschaft angelangt sei. In einem unpolitischen Lande, wie Deutschland, könne die partielle Noth der Fabrikdistrikte nicht als eine allgemeine Angelegenheit, geschweige denn, als ein Schaden der ganzen zivilisirten Welt zur Anschauung gebracht werden. Die guten Worte und die gute Gesinnung seien wohlfeil, die Einsicht und die erfolgreichen Thaten seien theuer; sie seien in diesem Falle mehr als theuer, sie seien noch gar nicht zu haben. Auch seien die deutschen Armen nicht klüger als die armen Deutschen; sie sähen nirgends über ihren Herd, über ihre Fabrik, über ihren Distrikt hinaus, die ganze Frage sei von der Alles durchdringenden politischen Seele bis jetzt noch verlassen. Eine Sozialrevolution ohne politische Seele, ohne die organisirende Einsicht vom Standpunkt des Ganzen aus sei unmöglich.

Gegen diese Bemerkungen, die Ruge am 27. Juli im Vorwärts veröffentlicht hatte, richtete Marx in den Nummern des Blattes vom 7. und 10. August Kritische Randglossen, die vom 31. Juli datirt, also unmittelbar darnach geschrieben worden sind. Gleich in einer Fußnote zum Titel seines Aufsatzes sagte Marx: „Spezielle Gründe veranlassen mich zu der Erklärung, daß der vorstehende Aufsatz der erste ist, den ich dem Vorwärts habe zukommen lassen." Eine andere Fußnote gleich im Eingang seiner Darlegungen verräth seine an sich vollkommen berechtigte Erbitterung gegen Ruge; er rechnet diesem als „stilistischen und grammatikalischen Unsinn" an, was im schlimmsten Fall eine stilistische Flüchtigkeit, vielleicht aber auch nur ein Schreib- oder Druckfehler war; wenigstens hat sich der Druckfehlerteufel sofort gerächt, indem Marx in dieser Arbeit ein falsches „seiner" statt eines richtigen „ihrer" gebraucht, gleich nachdem er dem Gegner ein falsches „ihrer" aufgemutzt hatte. Aber auch inhaltlich scheint seine Polemik manchmal übers Ziel zu schießen, so namentlich in seinem historischen Urtheil über den schlesischen Weberaufstand, den nach unserer heutigen Auffassung Ruge richtiger beurtheilt hat, indem er ihn als reinen Hungeraufruhr auffaßte, der die politische Entwicklung eher hindern, als fördern müsse.

Ruge schreibt darüber in dem schon zitirten Brief an Fleischer: „Aufstände, wie die schlesischen, befestigen nur das alte Philisterregiment und schieben eine allgemeine Bewegung hinaus bis zum jüngsten Tage der Er-

oberung. Ich habe die Hoffnungen des deutschen Kommunismus nie getheilt. Ein unpolitischer Kommunismus, und von einem solchen kann hier nur die Rede sein, ist ein todtgeborenes Produkt. Die deutschen Handwerker, die das Eigenthum so lange aufheben wollen, als es ihnen selbst daran fehlt, können den alten Verhältnissen noch viel weniger widerstehen, als dies früher die Burschenschaften konnten. Soll der Kommunismus es zu etwas bringen, so muß er in Verbindung mit einer politischen Bewegung auftreten." Scheint diese Meinung Ruges nicht ganz und gar mit der Ansicht zusammenzufallen, die Marx vertrat?

Der wirkliche Unterschied bestand darin, daß für Ruge die Politik, für Marx der Sozialismus die übergeordnete Instanz war. Für Ruge war die Politik der letzte Zweck, für Marx nur ein unentbehrliches Mittel. In dem kleinen Aufsatze rechnet Marx schon mit allen Arten des Staatssozialismus ab, die damals und seitdem aufgetaucht sind. Der Staat kann nicht Zustände aufheben, deren nothwendiges Produkt er selber ist. Marx wendet sich scharf gegen den Utopismus, indem er sagt, daß sich der Sozialismus nicht ohne Revolution ausführen könne; er wendet sich nicht minder scharf gegen den Blanquismus, indem er ausführt, daß der politische Verstand den sozialen Instinkt belüge, wenn er durch kleine nutzlose Emeuten vorwärts zu kommen glaube. Mit epigrammatischer Klarheit analysirt Marx das Wesen der Revolution: „Jede Revolution löst die alte Gesellschaft auf, insofern ist sie sozial. Jede Revolution stürzt die alte Gewalt, insofern ist sie politisch." Es war ein bedeutsamer Schritt vorwärts über die „nur politische Revolution", von der Marx noch in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern gesprochen hatte; ein bedeutsamer, aber auch ein logischer Schritt vorwärts, denn wenn die Gesellschaft dem Staat übergeordnet ist, so muß auch der Sozialismus der Politik übergeordnet sein.

Wie in diesem Punkt an die Abhandlung über die Judenfrage, so knüpft der Aufsatz in seinem Urtheil über die deutschen Zustände an die Abhandlung über die Hegelsche Rechtsphilosophie an. Ohne Zweifel überschätzt Marx den schlesischen Hungeraufruhr in seiner sozialtypischen Bedeutung. Wenn er ihm einen überlegenen Charakter zuschreibt, einen so bewußten und theoretischen Charakter, wie kein einziger der englischen und französischen Aufstände gehabt habe, und zwar aus dem Grunde, weil die schlesischen Weber nicht nur die Maschinen, die Rivalen des Arbeiters, sondern auch die Kaufmannsbücher, die Titel des Eigenthums, zerstört, weil sie sich nicht nur gegen den Industrieherrn als den sichtbaren, sondern auch gegen den Bankier als den versteckten Feind gekehrt hätten, so findet Marx in dem Aufstande Tendenzen, die nicht einmal als dunkle Instinkte

in den Seelen der Weber lebendig gewesen sind. Aber freilich — Marx schreibt diesen grausam hingemordeten Proletariern eine herrliche Grabschrift, der gegenüber unser heutiges Urtheil nicht sowohl richtiger, als nüchterner und kleinlauter erscheint.

So auch begrüßt Marx die Schriften Weitlings mit lebhaftester Anerkennung; sein ganzes Interesse konzentrirt sich auf die historische Entwicklung des Proletariats. Wenn er gegen Ruge hervorhebt, es sei gar nicht wahr, daß die deutsche Bourgeoisie die allgemeine Bedeutung des Weberaufstandes gänzlich verkenne, so täuscht ihn der geringe Widerstand dieser Bourgeoisie gegen soziale Tendenzen doch keinen Augenblick. Er sieht voraus, daß die Arbeiterbewegung die politischen Antipathien und Gegensätze innerhalb der herrschenden Klassen ersticken und die ganze Feindschaft der Politik gegen sich lenken werde, sobald sie eine entschiedene Macht erlangt habe. Marx deckt den tiefsten Unterschied zwischen der bürgerlichen und der proletarischen Emanzipation auf, indem er jene als ein Produkt gesellschaftlichen Wohlbefindens, diese als ein Produkt gesellschaftlicher Noth nachweist. Die Isolirung vom politischen Gemein-, vom Staatswesen ist die Ursache der bürgerlichen, die Isolirung vom menschlichen Wesen, vom wahren Gemeinwesen des Menschen, ist die Ursache der proletarischen Revolution. Wie die Isolirung von diesem Wesen unverhältnißmäßig allseitiger, unerträglicher, fürchterlicher, widerspruchsvoller ist, als die Isolirung vom politischen Gemeinwesen, so ist ihre Aufhebung, selbst als partielle Erscheinung, um so viel unendlicher, wie der Mensch unendlicher ist, als der Staatsbürger, und das menschliche Leben als das politische Leben.

Bemerkenswerth an dem Aufsatz ist dann noch der verhältnißmäßig ausführliche Abschnitt über die englischen Zustände. Er bezeugt die wunderbar schnelle Orientirungsgabe, womit sich Marx auf einem neuen Gebiete der Wissenschaft zurechtzufinden wußte. Zwar wenn er Mac Culloch einen der besten und berühmtesten englischen Nationalökonomen, einen Schüler des cynischen Ricardo nennt, so hat er später nahezu umgekehrt geurtheilt; er hat in Ricardo den hervorragendsten Vertreter der politischen Oekonomie erblickt, ihm wissenschaftliche Unbefangenheit und Wahrheitsliebe nachgerühmt und auf Ricardos Forschungen fortgebaut, während er in Mac Culloch nur noch den verflachenden Nachbeter Ricardos, einen Chorführer im Troß der vulgärökonomischen Apologeten sah. Allein wie scharf und namentlich wie richtig greift Marx schon den faulen Kern dieser Apologetik heraus, wie treffend geißelte er schon die Hilflosigkeit der englischen Armengesetzgebung, die in ihren Workhouses die Wohlthätigkeit sinnreich verflechte mit der Rache der Bourgeoisie an den Elenden, der an

ihre Wohlthätigkeit appellire, wie erschöpfend nennt er die englische Nationalökonomie die wissenschaftliche Wiederspiegelung der ökonomischen Zustände in England!

Ruge war natürlich der Polemik der Kritischen Randglossen nicht gewachsen. Er suchte sich mit ein paar hilflosen Zeilen zu helfen, worin er sagte, daß die Bildung jedes Lesers ausreichen werde, um den Wurm der Marxschen Bildung ohne weitere Beihilfe zu entdecken. Auf die Sache selbst ging er mit keiner Silbe ein, wurde von nun an aber dem Vorwärts spinnefeind.

4. Ein preussischer Gewaltstreich.

Außer den Kritischen Randglossen hat Marx keine Beiträge für den Vorwärts geliefert. Es findet sich sonst kein Artikel, ja nicht einmal die kleinste Notiz darin, die auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Marx als Verfasser hindeutete.

Allerdings meinte Ruge am 23. November in einem Schreiben an Fleischer, Marx habe mehrere Kleinigkeiten für den Vorwärts geschrieben, anonym und ohne Werth, immer in dem alten geschraubten Hegelschen Jargon und mit seinem hohlen Hochmuth. Allein das Zeugniß Ruges ist in diesem Falle selbst ohne Werth. Eher ließe sich hören, daß auch Weitling die Spuren von Marx mehrfach im Vorwärts zu entdecken glaubte und ihm darauf hin seine Freundschaft antrug.

Bei dem Wenigen, was wir von Weitlings Person wissen, gebe ich das Schreiben hier wörtlich wieder. Es ist vom 18. Oktober aus London datirt und lautet: „Lieber Marx! Ich glaube, Sie in einigen Artikeln des Vorwärts erkannt zu haben, indem ich den Geist derselben mit dem, was mir von Ihnen gesagt wurde, verglich und freue mich Ihrer. Ich brauche darüber nichts Langes und Breites zu sagen, genug wir sind Freunde und wollen als solche Einer vom Andern von Zeit zu Zeit Etwas sehen lassen, nämlich einige Zeilen. Wie steht es mit dem Vorwärts, wird sichs halten können? Es wäre fatal, wenn es das Schicksal der früheren Pariser deutschen Blätter haben sollte. Es würde einer verlorenen Kampagne ähnlich sehen. Heute sagte mir Jemand aus dem hiesigen Klub deutscher Kaufleute, man wolle das Vorwärts dort nicht mehr abonniren, seiner Zoten und Schimpfworte wegen. So viel ich weiß, war das auch die Ursache, warum es vor meiner Ankunft dahier nicht in den hiesigen Kommunistenverein aufgenommen wurde. Ich bin zwar auch kein Liebhaber solcher Stellen, allein sie sind mir doch noch lieber, als wenn mir aus andern Unsinn aus dem Reiche des Uebersinnlichen vorgeschwindelt wird.

Sie sind verheirathet? Grüßen Sie Ihre liebe Frau, leben Sie wohl und schreiben Sie mir bald. Ihr Weitling." Der Brief zeigt schon die deutlichen Spuren der Ueberhebung, die sich bei Weitling, wie bei allen Sektenstiftern, herauszubilden begann, ganz besonders auch in dem Punkte, auf den es hier ankommt. Statt ehrlich an das Lob anzuknüpfen, das ihm Marx in den Kritischen Randglossen ertheilt hatte, stellt Weitling sich an, als habe er durch sinnreiche Vergleichung des Vorwärts mit dem, was ihm sonst über Marx gesagt worden sei, dessen Artikel entdeckt! Damit fällt auch dies Zeugniß zusammen.

So bleibt noch übrig, was Engels im Handwörterbuch der Staatswissenschaften sagt, daß nämlich Marx an der Redaktion des Vorwärts mitgeholfen habe. Nun hat Marx noch lange über seine Pariser Zeit hinaus mit Bernays in freundlichen Beziehungen gestanden, und Bernays mag von ihm auch angeregt worden sein zu dem beißenden Spotte, womit die Misere des deutschen Absolutismus und Scheinkonstitutionalismus im Vorwärts überschüttet wurde. Aber damit ist nicht gesagt, daß Marx außer den Kritischen Randglossen noch weitere Beiträge für den Vorwärts geliefert hat. Vielmehr spricht eine andere gleichzeitige Aeußerung von Engels dagegen. Er war im September 1844 zu Besuch bei Marx in Paris gewesen und dann nach Barmen in sein Elternhaus zurückgekehrt, von wo er in einem, am 20. Januar 1845 abgestempelten Brief an Marx schrieb: „Gestern bekam ich das Vorwärts, von dem ich seit meiner Abreise aus Paris Nichts gesehen. Einige Witze von Bernays haben mich köstlich amüsirt, der Kerl kann Einem so ein recht gründliches Lachen abgewinnen, was mir sonst beim Lesen selten passirt. Sonst ist es freilich schlecht, und nicht interessant und belehrend genug, als daß viele Deutsche es sich auf die Dauer halten sollten. Wie steht es jetzt äußerlich, und ist es wahr, was ich in Köln hörte, daß es in eine Monatsschrift verwandelt werden soll? Wir sind hier so fürchterlich mit Arbeit überladen, daß von hier aus nur gelegentlich Beiträge kommen können. Ihr müßt Euch dort auch angreifen. Schreib doch alle vier bis sechs Wochen einen Artikel dafür; laß Dich nicht von Deiner Stimmung ‚maßregeln'." Als diese Aufforderung an Marx gelangte, war sie nicht mehr zu erfüllen, denn der Vorwärts war schon seit mehreren Wochen unterdrückt worden; sicherlich hätte Engels aber etwas davon erwähnt, wenn er Artikel von Marx in den Nummern des Vorwärts vom September bis Dezember 1844 zu finden geglaubt hätte. Es kommt noch hinzu, daß Marx in diesen Monaten mit einer andern umfangreichen Arbeit belastet war, von der gleich zu reden sein wird, und endlich mag in diesem Zusammenhange erwähnt werden, daß Marx nicht einmal die Bitte Heines, den Abdruck des Wintermärchens

im Vorwärts mit einigen Zeilen einzuleiten, erfüllt hat. Es ist ganz zweifellos, daß die kurzen und vollkommen farblosen Sätze, die das Blatt dem berühmten Gedichte voranschickte, nicht von Marx herrühren.

Ueberflüssig zu sagen, daß mit dieser Untersuchung des Maßes von Mitarbeit, das Marx dem Vorwärts gewidmet hat, nur die historische Wahrheit festgestellt werden soll. Hätte es sonst seine „Stimmung" erlaubt, so hätte Marx gewiß keinen Anstand genommen, für den Vorwärts zu arbeiten, seitdem Bernays die Redaktion des Blattes übernommen hatte, zumal da ihm so nahe stehende Männer daran thätig waren, wie Heine und Engels. Von Heine ist außer dem Wintermärchen noch eine ganze Reihe von Gedichten im Vorwärts erschienen, von Engels namentlich eine sich durch ein Dutzend Nummern fortziehende Abhandlung über die Lage Englands.

Sie zerfiel in zwei große Kapitel, von denen das erste das 18. Jahrhundert, das zweite die englische Konstitution behandelte. Engels erklärte die ganze englische Verfassung und die ganze konstitutionelle öffentliche Meinung für Nichts als für eine große Lüge, die durch eine Anzahl kleiner Lügen immer wieder unterstützt und verdeckt werde, wenn sie hier oder da in ihrem wahren Wesen etwas zu offen an den Tag komme. Und selbst wenn man zur Einsicht komme, daß all dies Gemächte eitel Unwahrheit und Fiktion sei, selbst dann halte man noch fest daran, ja fester als je, damit nur ja die leeren Worte, die paar sinnlos zusammengestellten Worte nicht auseinander fielen, denn diese Worte seien ja eben die Angeln der Welt, und mit ihnen müßte die Welt und die Menschheit in die Nacht der Verwirrung stürzen. Man könne sich von einem solchen Gewebe von offenen und versteckten Lügen, von Heuchelei und Selbstbetrug nur mit einem gründlichen Ekel abwenden. Könne ein solcher Zustand von Dauer sein? Kein Gedanke daran. Der Kampf sei bereits da, die Konstitution sei in ihren Grundvesten erschüttert, die nächste Zukunft Englands werde die Demokratie sein.

„Aber was für eine Demokratie! Nicht die der französischen Revolution, deren Gegensatz die Monarchie und der Feudalismus war, sondern die Demokratie, deren Gegensatz die Mittelklasse und der Besitz ist ... Die Mittelklasse und der Besitz herrschen; der Arme ist rechtlos, wird gedrückt und geschunden, die Konstitution verleugnet, das Gesetz mißhandelt ihn; der Kampf der Demokratie gegen die Aristokratie in England ist der Kampf der Armen gegen die Reichen. Die Demokratie, der England entgegengeht, ist eine soziale Demokratie. Aber die bloße Demokratie ist nicht fähig, soziale Uebel zu heilen. Die demokratische Gleichheit ist eine Chimäre, der Kampf der Armen gegen die Reichen kann nicht auf dem Boden der Demokratie und der Politik überhaupt ausgekämpft werden. Auch diese Stufe

ist also nur ein Uebergang, das letzte rein politische Mittel, das noch zu versuchen ist, und aus dem sich sogleich ein neues Element, ein über alles politische Wesen hinausgehendes Prinzip entwickeln muß. Dies Prinzip ist das des Sozialismus."

So schließt die umfangreiche Abhandlung, die zwar nicht von Engels unterzeichnet, aber unzweifelhaft von ihm verfaßt ist. Der Beweis ist schon dadurch erbracht, daß ein Theil ihrer Ausführungen in der Schrift über die Lage der englischen Arbeiter wiederkehrt, die Engels eben jetzt in Barmen ausarbeitete. Vermuthlich hat Engels die Arbeit in Manchester für die Deutsch-Französischen Jahrbücher verfaßt und sie nach deren Eingehen dem Vorwärts überlassen; ob andere Aufsätze dieses Blattes über englische Zustände von ihm herrühren, läßt sich wegen ihres überwiegend referirenden Inhalts schwerer entscheiden, doch kommt aus dem gleichen Grunde nicht viel darauf an. Interessanter ist die Frage, ob Engels eine Reihe prosaischer und poetischer Beiträge verfaßt hat, die unter dem Namen Georg Weber im Vorwärts erschienen sind.

Namentlich die prosaischen Beiträge bewegen sich ganz in dem Gedankengange des damaligen Engels, der einen geistigen Zwillingsbruder gehabt haben müßte, wenn dieser Georg Weber, dessen Name weder vorher noch nachher jemals erwähnt wird, eine wirkliche Person gewesen wäre. Diese Beiträge handeln über das Geld, über die Arbeiterkolonie Ostwald im Elsaß, über Negersklaven und freie Sklaven; auch der satirische Aufsatz: Er möchte Allen Alles sein, worin Friedrich Wilhelm IV. verspottet wird, weil er den Soldaten verbot, in Mäßigkeitsvereine einzutreten, zur selben Zeit, in der er die Aufhebung des Pauperismus anbefahl, ist in der Art und im Stil von Engels gehalten. Nicht ganz so einfach liegt die Sache mit den poetischen Beiträgen Georg Webers. Allerdings wenn eines dieser Gedichte, anknüpfend an die Zeitungsnachricht, daß der Berliner Hof von der Pariser Regierung verlangt habe, Marx zu verhaften, darüber spottet mit der Pointe, daß die Nürnberger Keinen hängten, sie hätten ihn denn zuvor, so würde auch das auf Engels als Verfasser deuten, und es spricht wenigstens nicht dagegen, wenn ein anderes Gedicht Georg Webers auf den ungenähten Rock in Trier mit einem artigen Zötlein schließt, denn an frauenzimmerlicher Prüderie hat Engels nie gelitten. Aber andere Poesien Georg Webers weisen von Engels weg: so eine Uebersetzung von Berangers Gedicht über die heilige Allianz der Völker und namentlich eine, angeblich in den Ruinen des Amphitheaters in Tormina am Fuße des Aetna verfaßte Allegorie, die in sehr frostiger Weise das weiße Haupt und den schwarzen Fuß des Riesenkegels in den Gegensatz von Reich und Arm umdeutet. Ich muß es deshalb doch dahingestellt sein lassen, ob Georg

Weber ein Pseudonym für Engels gewesen ist; auch ein Kollektivpseudonym, etwa für Engels und Georg Weerth, die sich in Manchester kennen gelernt und enge Freundschaft geschlossen hatten, kann es nicht wohl gewesen sein, denn für Weerth sind Georg Webers Verse viel zu schlecht.

Im Allgemeinen hatte Engels Recht, vom Vorwärts zu sagen, daß er, auch nachdem Bernays in die Redaktion eingetreten war, nicht viel Staat machen konnte. Es versteht sich, daß sich dies Urtheil nicht auf die „fürchterlich aufreizenden" Artikel gründet, die dem strebsamen Professor heute noch eine patriotische Ohnmacht zuziehen, wenn er sie liest. Nichts verständlicher, als daß Bernays das immer schandhaftere Treiben des vormärzlichen Despotismus mit schmerzender Geißel traf, daß er den preußischen König einen Bajazzo, einen Ritter von der allertraurigsten Gestalt, einen Knäs von Rußland oder die preußischen Minister „unreine Geister" und „Berliner Pinsel" schalt; auch die Artikel des Vorwärts über das Attentat Tschechs auf Friedrich Wilhelm IV. überschritten kaum das Maß dessen, was sich der gebildete Spießbürger in Deutschland selbst über diese erfolglose Schießerei in den heute noch bekannten Spottliedern zusammenreimte. Der vormärzliche Philister war sehr bornirt, aber so viel Verstand hatte er immerhin noch vor dem neudeutschen Patrioten voraus, daß er sich eher über das grausame Niederkartätschen der schlesischen Weber empörte, als daß er jedes Attentat auf „hohe Herrschaften" knechtisch bewinselte. Allein so geeignet Bernays für den polemischen Kleinkrieg war, so fehlte ihm doch die historische und philosophische Bildung, um den Vorwärts auch nur entfernt auf die Höhe der Deutsch-Französischen Jahrbücher zu heben.

Inzwischen rüsteten sich die christlich-germanischen Pinsel in Berlin gegen das unbequeme Blatt. Sie hatten schon das Erscheinen der Deutsch-Französischen Jahrbücher durch Vorstellungen bei Guizot zu hindern gesucht, jedoch ohne Erfolg. Auch an den Vorwärts wollte Guizot ungern heran, aus Furcht vor der öffentlichen Meinung, die mit Recht gegen die Einfuhr preußischer Brutalität in das zivilisirte Frankreich sehr empfindlich war. Auf das Berliner Drängen begnügte sich die Pariser Regierung, eine Anklage gegen Bernays zu richten, weil sich der Vorwärts mit politischen Dingen beschäftige, ohne die für politische Tages- und Wochenblätter nothwendige Kaution hinterlegt zu haben, und wegen dieses formalen Verstoßes gegen das französische Preßgesetz wurde Bernays auch vom Zuchtpolizeigerichte zu zwei Monaten Gefängniß und dreihundert Francs Geldstrafe verurtheilt. Jedoch damit war der Vorwärts nicht todt gemacht; vielmehr erklärte das Blatt, es werde vom Januar 1845 ab als politische Monatsschrift erscheinen, wozu keine Kaution nöthig war. So mußte die

preußische Regierung noch einmal nachgreifen; und indem sich Alexander von Humboldt zu der traurigen Rolle hergab, den Apportenträger bei Guizot zu spielen, gelang es ihr, die Ausweisung etwa eines Dutzend deutscher Schriftsteller aus Paris durchzusetzen, sei es, weil sie wirklich für den Vorwärts geschrieben hatten oder doch im Verdachte standen, es gethan zu haben. In ihrer Zahl befanden sich Marx, Ruge, Börnstein, Bernays, Heine, Herwegh, Bakunin, Bürgers und einige andere, weniger bekannte.

Nach Börnsteins Denkwürdigkeiten ging die Ausweisungsordre wörtlich dahin, „daß der Sieur .... binnen 24 Stunden Paris und binnen 8 Tagen das französische Gebiet zu räumen habe, widrigenfalls derselbe mit Zwangsgewalt, das heißt mittels Gensdarmen über die Grenze gebracht würde.“ Aus dem berühmten „Quellenschriftsteller“ ist dieser Wortlaut dann in die gutgesinnte Literatur übergegangen, die sich nicht wenig gecken mag, daß mit der preußischen Brutalität auch gleich der preußische Gensdarmenstil nach Frankreich importirt worden sei. Thatsächlich aber verfügt in der Ordre, die Ruge schon vor mehr als fünfzig Jahren veröffentlicht hat, der Minister des Innern, Duchatel, am 11. Januar 1845, auf Grund eines Gesetzes vom 28. Vendemiaire des Jahres VI: „Der genannte Herr .... ist gehalten, Paris 24 Stunden nach Mittheilung des Gegenwärtigen und Frankreich in möglichst kurzer Frist zu verlassen. Und es ist ihm verboten, in Zukunft zurückzukehren unter Androhung der gesetzlichen Strafen.“ Von Gensdarmen u. s. w. war keine Rede, und die Art, wie ihm die Ordre durch die Pariser Polizei überreicht und alle Bequemlichkeiten in ihrer Ausführung zugesichert wurden, veranlaßte den preußischer Sitten kundigen Ruge zu der verwunderten Bemerkung, daß man in Paris mit größerer Rücksicht zum Thore hinausgeworfen, als in Berlin zum Hofrath ernannt werde.

Aber freilich läuft jede Brutalität am letzten Ende auf den Gensdarmen hinaus, und ernsthaft war der Ausweisungsbeschluß trotz alledem gemeint. Es gereichte der unabhängigen Presse in Paris zu großer Ehre, daß sie sich heftig gegen die brutale Maßregel auflehnte; selbst die legitimistischen Blätter höhnten, zu solcher infamen Liebedienerei gegen das reaktionäre Ausland, wie das liberale Bürgerkönigthum, habe sich die feudale Restauration nie bequemt. Allein es ist nur ein Märchen, daß ein Theil der Ausgewiesenen, gestützt auf den Widerstand der öffentlichen Meinung, ihr Verbleiben in Paris durchgesetzt hätte, während der andere Theil vorzeitig den Widerstand aufgegeben habe und aus reiner Feigheit über die Grenze gegangen sei. Erfunden ist diese Mär von dem mehrerwähnten G. Adler, um den Charakter von Marx anzuschwärzen, der sogleich auf den Ausweisungsbefehl nach Brüssel übergesiedelt war.

In einer seiner Kompilationen schreibt dieser „Forscher“: „Ob Marx Vorsicht für gerathener hielt, als kühnen Widerstand gegen die Polizei, oder ob sonstige Momente vorlagen, welche unsern Sozialisten zu seiner, von dem Verhalten der anderen Redakteure so grell abweichenden Gefügigkeit gegen die Polizei bestimmten — darüber habe ich nichts Positives erforschen können. Gegen die Annahme solcher Momente spricht allerdings der Umstand, daß Lazarus Bernays, welcher im Vorwärts in der weitaus heftigsten Weise — zehnmal heftiger wie Marx — sich über die deutschen Verhältnisse geäußert, mithin auch vornehmlich den Haß der deutschen Regierungen auf sich geladen hatte, trotz aller Polizei Paris nicht verließ und durchsetzte, daß ihm der Aufenthalt daselbst nicht verwehrt wurde.“ Für die dreiste Unwahrheit dieser Insinuation spricht schon die, sogar von dem „Quellenschriftsteller“ Börnstein berichtete Thatsache, daß Bernays den Ausweisungsbefehl im Gefängniß erhalten hat, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß er sich erst nach Abbüßung seiner Gefängnißstrafe zu trollen habe. Welch „kühner Widerstand gegen die Polizei“ also, wenn Bernays „trotz aller Polizei“ in dem Pariser Gefängniß blieb, worin ihm die Polizei bis zum Ablauf seiner Strafe zu bleiben befahl!

Aufgehoben wurde der Ausweisungsbefehl, soweit er überhaupt aufgehoben wurde, nicht durch irgend welche „Kühnheit“, sondern vielmehr durch die „Vorsicht“ oder, um das hämisch anspielende Wort in ehrliches Deutsch zu übertragen, durch die Feigheit Börnsteins, der sich die Aufenthaltserlaubniß in Paris dadurch sicherte, daß er sich als Eigenthümer des Vorwärts erbot, das Blatt eingehen zu lassen. Da somit der Stein des Anstoßes beseitigt war, so hatte Börnsteins Angabe, daß Duchatel nunmehr die Ausweisungsdekrete überhaupt zurückgezogen habe, nichts Unwahrscheinliches. Ich habe sie deshalb in meine Parteigeschichte aufgenommen, zu meinem Malheur, wie ich nunmehr gestehen muß, denn man geräth selbst dann noch in die Sümpfe, wenn man diesem sauberen „Quellenschriftsteller“ auch nur Glaubhaftes glaubt. Er hat vielmehr nur sich persönlich zu retten gesucht, und etwa noch untergeordnete Mitarbeiter des Vorwärts, aber nicht einmal seinen Mitredakteur Bernays, wie ich aus dessen Briefen an Marx ersehe. Als Bernays am 28. Februar 1845 das Gefängniß verließ, bestand der Ausweisungsbefehl gegen ihn noch, und er hatte bereits ein Billet nach Brüssel genommen, als ihn eine verwickelte Weibergeschichte ehrenthalben in Paris zu bleiben zwang. Wie er das anstellte, berichtete er am 10. März an Marx, wie folgt: „Ich habe einen großen Brief über unsere Angelegenheit an alle Zeitungen geschickt; Reforme, Gazette de France und Siecle nahmen ihn auf. Er war sehr jesuitisch geschrieben. Sie wissen, welche miserablen Mittel man anwenden

muß, um mit der elenden Presse hier einen Streich führen zu können. Der Brief hat insofern seine Wirkung gethan, als das schwankende Ministerium Guizot mit mir gar Nichts anzufangen weiß. Ich habe dem Chef de la Police im Ministerium des Innern erklärt, daß ich während der strengen Jahreszeit Paris nur dann verlasse, wenn er mich mit Gensdarmen exterminirt, im Sommer ginge ich dann von selber. Ich glaube, daß man mich ganz in Frieden läßt." Das ist denn auch geschehen, aber wie man sieht, war Bernays selbst so wenig von seiner „Kühnheit" erbaut, daß er sich bei Marx so zu sagen entschuldigt, „jesuitische" und „miserable" Mittel angewandt zu haben, um in einer moralischen Zwangslage sein Bleiben in Paris zu ermöglichen.

Herwegh entging der Ausweisung dadurch, daß er sich auf sein inzwischen erworbenes schweizerisches Bürgerrecht berief; wie Heine ihr entgangen ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Selbst die Angaben darüber schwanken, ob er auf der Liste gestanden hat; vielleicht erklärt sich diese Ungewißheit daraus, daß die preußische Regierung ihn darauf gesetzt, die französische Regierung ihn aber davon gestrichen hat; einen Dichter von Heines europäischem Namen in die elende Affäre zu ziehen, mag Guizot gerechtes Bedenken getragen haben. Wie Marx wegen seines Gehens, so ist Heine wegen seines Bleibens verleumdet worden; um seine bekannte Erklärung, daß er sich niemals als Franzose habe naturalisiren lassen, Lügen zu strafen, hat man unterstellt, er sei im Januar 1845 als naturalisirter Franzose nicht ausgewiesen worden, doch ist für diese Unterstellung kein Grund beigebracht worden, als ein beiläufiges Geklatsch Ruges. Dieser, selbst von der Ausweisung betroffen, war nun schon so weit, an seine Mutter zu schreiben, „die Schriftstellerei der unberufenen Schweinigel" sei aufgehoben, und er selbst würde, wenn Herr v. Arnim, der preußische Gesandte, ihn konsultirt hätte, im Interesse der Freiheit zu diesem Schritte gerathen haben. Seine werthe Person rettete Ruge, indem er beim sächsischen Gesandten wie bei französischen Deputirten antichambrirte und an Duchatel schrieb, er sei gar kein Preuße, und man möge sich nur bei der sächsischen Gesandtschaft erkundigen, was für ein loyaler Patriot er sei. So ergatterte er sich nach langen Laufereien die Erlaubniß, en étranger inoffensif in Paris zu bleiben.

Bedarf es demnach noch eines Wortes der Rechtfertigung dafür, daß Marx und die anderen Mitarbeiter des Vorwärts, die wie Bakunin und Bürgers mit ihm dem Ausweisungsbefehle folgten, das Rechte thaten? „Kühnheit" war dazu so wenig nothwendig, wie „Vorsicht", sondern nur die einfache Selbstachtung des Mannes von Charakter, wodurch sich freilich auch erklärt, daß G. Adler und Genossen nicht begreifen, weshalb Marx so handeln mußte, wie er gehandelt hat. Schwer genug mag ihn die Ausweisung

betroffen haben, aber das Greinen war niemals seine Sache, und er hat nicht einmal seinen besten Freund mit seiner persönlichen Noth behelligt.

Es war vielmehr Engels selbst, der ihm aus freien Stücken beisprang. Er schrieb am 22. Februar 1845 an Marx: „Lieber Marx! Soeben erhalte ich nach langem Hin- und Herschreiben von Köln aus Deine Adresse und setze mich gleich hin, an Dich zu schreiben. Sowie die Nachricht von der Expulsion herkam, hielt ich es für nöthig, gleich eine Subskription zu eröffnen, um Dir die dadurch verursachten Extrakosten auf uns Alle kommunistisch zu repartiren. Das Ding hatte guten Fortgang und vor drei Wochen schickte ich fünfzig und einige Thaler an Jung, forderte auch die Düsseldorfer auf, die ebenso viel zusammen gebracht haben, und habe auch in Westfalen die deshalb nöthige Agitation durch Heß anstiften lassen. Hier ist die Zeichnung noch nicht abgeschlossen, der Maler Köttgen hat die Sache verschleppt, und so bin ich noch nicht im Besitz aller zu erwartenden Gelder. Indeß wird in ein paar Tagen Alles hoffentlich einkommen und dann werde ich Dir einen Wechsel auf Brüssel schicken. Da ich übrigens nicht weiß, ob das genügen wird, Dir Deine Einrichtung in Brüssel zu Stande zu bringen, so versteht es sich von selbst, daß mein Honorar für das erste englische Ding, das ich hoffentlich bald wenigstens theilweise ausgezahlt bekomme und für den Augenblick entbehren kann, da mein Alter mir pumpen muß, Dir mit dem größten Vergnügen zur Disposition steht. Die Hunde sollen wenigstens das Pläsir nicht haben, Dich durch ihre Infamie in pekuniäre Verlegenheit zu bringen. Daß man Dich gezwungen hat, die Hausmiethe noch für die Zukunft zu bezahlen, ist doch die Krone der Scheußlichkeit. Ich fürchte aber, man wird Dich am Ende in Brüssel auch molestiren, so daß Dir zuletzt nur England übrig bleibt. Doch kein Wort weiter von der ganzen niederträchtigen Geschichte." Beiläufig wirft dies Schreiben mittelbar auch ein neues Licht auf Ruges Erzählchem von der reichen Dotation, die Marx durch seine Kölner Freunde erhalten haben soll. Wäre ein wahres Wort daran, so hätte Engels sicherlich davon gewußt und wäre dann nicht in solcher Sorge gewesen wegen der „Extrakosten", die Marx wegen seiner Ausweisung zu tragen hatte.

Am schwersten empfand Marx bei seiner Abreise aus Paris die Trennung von Heine. „Ich möchte Sie gerne mit einpacken", schrieb er dem Dichter. Aber er meldete zugleich, der Buchhändler Leske aus Darmstadt sei eben bei ihm gewesen: Leske wolle ein Vierteljahrbuch zensurfrei herausgeben, und daran möge Heine mitwirken; „Sie schlagen das gewiß nicht ab, da wir jede Gelegenheit benützen müssen, uns in Deutschland selbst anzusiedeln." Mit diesem Worte ungebeugten Muthes ging Marx in sein neues Exil.

Kritische Randglossen

zu dem Artikel:

Der König von Preussen und die Sozialreform.

Von Karl Marx.

Die Nr. 60 des Vorwärts enthält einen Artikel, überschrieben: Der König von Preußen und die Sozialreform, unterzeichnet: Ein Preuße.

Zunächst referirt der angebliche Preuße den Inhalt der königlich preußischen Kabinetsordre über den schlesischen Arbeiteraufstand und die Meinung des französischen Journals: La Réforme über die preußische Kabinetsordre. Die Reforme halte den „Schrecken und das religiöse Gefühl“ des Königs für die Quelle der Kabinetsordre. Sie finde in diesem Dokument sogar das Vorgefühl der großen Reformen, welche der bürgerlichen Gesellschaft bevorstehen. Der „Preuße“ belehrt die Reforme wie folgt:

„Der König und die deutsche Gesellschaft ist noch nicht bei dem Vorgefühl ihrer Reform angelangt,* selbst die schlesischen und böhmischen Aufstände haben dies Gefühl nicht erzeugt. Es ist unmöglich, die partielle Noth der Fabrikdistrikte einem unpolitischen Lande, wie Deutschland, als eine allgemeine Angelegenheit, geschweige denn als einen Schaden der ganzen zivilisirten Welt zur Anschauung zu bringen. Das Ereigniß hat für die Deutschen denselben Charakter, wie irgend eine lokale Wasser- oder Hungersnoth. Deshalb nimmt es der König als einen Verwaltungs- oder Mildthätigkeitsmangel. Aus diesem Grunde und weil wenig Militär mit den schwachen Webern fertig wurde, flößt das Demoliren der Fabriken und Maschinen auch dem Könige und den Behörden keinen Schrecken ein. Ja, sogar das religiöse Gefühl hat die Kabinetsordre nicht diktirt,

* Man bemerke den stilistischen und grammatikalischen Unsinn: „Der König von Preußen und die Gesellschaft ist noch nicht bei dem Vorgefühl ihrer (auf wen bezieht sich das ‚ihrer‘?) Reform angelangt.“

sie ist ein sehr nüchterner Ausdruck der christlichen Staatskunst und einer Doktrin, die vor ihrer einzigen Medizin, der guten Gesinnung christlicher Herzen, keine Schwierigkeiten bestehen läßt. Armuth und Verbrechen sind zwei große Uebel; wer kann sie heilen? Der Staat und die Behörden? Nein, aber die Vereinigung aller christlichen Herzen."

Der angebliche Preuße leugnet den „Schrecken" des Königs unter Anderem aus dem Grunde, weil wenig Militär mit den schwachen Webern fertig wurde.

In einem Lande also, wo Festessen mit liberalen Toasten und liberalem Champagnerschaum — man erinnere sich des Düsseldorfer Festes — eine königliche Kabinetsordre provoziren, wo es keines einzigen Soldaten bedurfte, um die Gelüste der ganzen liberalen Bourgeoisie nach Preßfreiheit und Konstitution niederzuschlagen; in einem Lande, wo der passive Gehorsam à l'ordre du jour ist; in einem solchen Lande wäre die erzwungene Anwendung der bewaffneten Macht gegen schwache Weber kein Ereigniß und kein erschreckendes Ereigniß? Und die schwachen Weber siegten bei dem ersten Zusammentreffen. Sie wurden unterdrückt durch eine nachträglich verstärkte Truppenzahl. Ist der Aufstand eines Arbeiterhaufens minder gefährlich, weil es keiner Armee bedarf, um ihn zu ersticken? Der kluge Preuße vergleiche den schlesischen Weberaufstand mit den englischen Arbeiteraufständen, und die schlesischen Weber werden ihm als starke Weber erscheinen.

Aus dem allgemeinen Verhältniß der Politik zu sozialen Gebrechen werden wir erklären, warum der Weberaufstand dem Könige keinen sonderlichen „Schrecken" einflößen konnte. Vorläufig nur so viel: der Aufstand war nicht unmittelbar gegen den König von Preußen, er war gegen die Bourgeoisie gerichtet. Als Aristokrat und absoluter Monarch kann der König von Preußen die Bourgeoisie nicht lieben; er kann noch weniger darüber erschrecken, wenn ihre Unterwürfigkeit und ihre Ohnmacht durch ein gespanntes und schwieriges Verhältniß zum Proletariat gesteigert wird. Ferner: der orthodoxe Katholik steht dem orthodoxen Protestanten feindlicher gegenüber als dem Atheisten, wie der Legitimist dem Liberalen feindlicher gegenübersteht, als dem Kommunisten. Nicht weil Atheist und Kommunist dem Katholiken und Legitimisten verwandter, sondern weil sie ihm entfremdeter sind als der Protestant und der Liberale, weil sie außerhalb seines Kreises stehen. Der König von Preußen, als Politiker, hat seinen unmittelbaren Gegensatz in der Politik, in dem

Liberalismus. Für den König existirt der Gegensatz des Proletariats ebensowenig, wie der König für das Proletariat existirt. Das Proletariat müßte schon eine entschiedene Macht erlangt haben, um die Antipathien, die politischen Gegensätze zu ersticken und um die ganze Feindschaft der Politik gegen sich zu lenken. Endlich: dem bekannten, nach Interessantem und Bedeutendem lüsternen Charakter des Königs mußte es sogar eine freudig aufregende Ueberraschung gewähren, jenen „interessanten" und „viel berufenen" Pauperismus auf eigenem Grund und Boden und damit eine Gelegenheit zu finden, aufs Neue von sich reden zu machen. Wie wohlig mag ihm gewesen sein bei der Nachricht, nunmehr einen „eigenen" königlich preußischen Pauperismus zu besitzen!

Unser „Preuße" ist noch unglücklicher, wenn er das „religiöse Gefühl" als Quelle der königlichen Kabinetsordre leugnet.

Warum ist das religiöse Gefühl nicht die Quelle dieser Kabinetsordre? Weil sie ein „sehr nüchterner Ausdruck der christlichen Staatskunst" ist, ein „nüchterner" Ausdruck der Doktrin, die „vor ihrer einzigen Medizin, der guten Gesinnung christlicher Herzen, keine Schwierigkeiten bestehen läßt".

Ist das religiöse Gefühl nicht die Quelle der christlichen Staatskunst? Basirt einer Doktrin, welche in der guten Gesinnung christlicher Herzen ihr Universalmittel besitzt, nicht auf dem religiösen Gefühl? Hört ein nüchterner Ausdruck des religiösen Gefühls auf, ein Ausdruck des religiösen Gefühls zu sein? Noch mehr! Ich behaupte, daß es ein sehr von sich eingenommenes, ein sehr trunkenes religiöses Gefühl ist, welches die „Heilung großer Uebel," die es dem „Staat und der Behörde" abspricht, in der „Vereinigung christlicher Herzen" sucht. Es ist ein sehr trunkenes religiöses Gefühl, welches — nach dem Zugeständniß des „Preußen" — das ganze Uebel in dem Mangel an christlichem Sinn findet und daher die Behörden auf das einzige Mittel, diesen Sinn zu stärken, auf die „Ermahnung" verweist. Die christliche Gesinnung ist nach dem „Preußen" der Zweck der Kabinetsordre. Das religiöse Gefühl, versteht sich, wenn es betrunken, wenn es nicht nüchtern ist, hält sich für das einzige Gut. Wo es Uebel sieht, schreibt es sie seiner Abwesenheit zu, denn wenn es das einzige Gut ist, so kann es auch einzig das Gute erzeugen. Die durch das religiöse Gefühl diktirte Kabinetsordre diktirt also konsequenter Weise das religiöse Gefühl. Ein Politiker von nüchternem religiösem Gefühl würde in seiner „Rathlosigkeit"

nicht an der „Ermahnung des frommen Predigers zur christlichen Gesinnung“ seine „Hilfe“ suchen.

Wie beweist also der angebliche Preuße der Reforme, daß die Kabinetsordre kein Ausfluß des religiösen Gefühls ist? Dadurch, daß er überall die Kabinetsordre als einen Ausfluß des religiösen Gefühls schildert. Ist von einem so unlogischen Kopfe eine Einsicht in soziale Bewegungen zu erwarten? Hören wir, was er über das Verhältniß der deutschen Gesellschaft zu der Arbeiterbewegung und zur sozialen Reform überhaupt plaudert.

Unterscheiden wir, was der „Preuße“ vernachlässigt, unterscheiden wir die verschiedenen Kategorien, die unter dem Ausdrucke „deutsche Gesellschaft“ zusammengefaßt worden: Regierung, Bourgeoisie, Presse, endlich die Arbeiter selbst. Das sind die verschiedenen Massen, um die es sich hier handelt. Der „Preuße“ faßt diese Massen zusammen und verurtheilt sie von seinem erhabenen Standpunkt aus in Masse. Die deutsche Gesellschaft ist nach ihm „noch nicht einmal bei dem Vorgefühl ihrer ‚Reform‘ angelangt.“

Warum fehlt ihr dieser Instinkt?

„In einem unpolitischen Lande wie Deutschland“, antwortet der Preuße, „ist es unmöglich, die partielle Noth der Fabrikdistrikte als eine allgemeine Angelegenheit, geschweige denn als einen Schaden der ganzen zivilisirten Welt zur Anschauung zu bringen. Das Ereigniß hat für die Deutschen denselben Charakter wie irgend eine lokale Wasser- oder Hungersnoth. Der König nimmt es daher als einen Verwaltungs- und Mildthätigkeitsmangel.“

Der „Preuße“ erklärt also diese verkehrte Auffassung der Arbeitsnoth aus der Eigenthümlichkeit eines unpolitischen Landes.

Man wird zugeben: England ist ein politisches Land. Man wird ferner zugeben: England ist das Land des Pauperismus, sogar dies Wort ist englischen Ursprungs. Die Betrachtung Englands ist also das sicherste Experiment, um das Verhältniß eines politischen Landes zum Pauperismus kennen zu lernen. In England ist die Arbeitsnoth nicht partiell, sondern universell; nicht auf die Fabrikdistrikte beschränkt, sondern auf die Landdistrikte ausgedehnt. Die Bewegungen sind hier nicht im Entstehen, sie kehren seit beinahe einem Jahrhundert periodisch wieder.

Wie begreift nun die englische Bourgeoisie und die mit ihr zusammenhängende Regierung und Presse den Pauperismus?

Soweit die englische Bourgeoisie den Pauperismus als Schuld der Politik eingesteht, betrachtet der Whig den Tory und der Tory den Whig als die Ursache des Pauperismus. Nach dem Whig ist das Monopol des großen Grundeigenthums und die Prohibitivgesetzgebung gegen die Einführung des Getreides die Hauptquelle des Pauperismus. Nach dem Tory liegt das ganze Uebel in dem Liberalismus, in der Konkurrenz, in dem zu weit getriebenen Fabriksystem. Keine der Parteien findet den Grund in der Politik überhaupt, sondern jede vielmehr nur in der Politik ihrer [der ihr feindlichen] Partei; von einer Reform der Gesellschaft lassen sich beide Parteien nicht träumen.

Der entschiedenste Ausdruck der englischen Einsicht in den Pauperismus — wir sprechen immer von der Einsicht der englischen Bourgeoisie und Regierung — ist die englische Nationalökonomie, das heißt die wissenschaftliche Wiederspiegelung der englischen nationalökonomischen Zustände.

Einer der besten und berühmtesten englischen Nationalökonomen, der die gegenwärtigen Verhältnisse kennt und eine Gesammtanschauung von der Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft besitzen muß, ein Schüler des cynischen Ricardo, Mac Culloch, wagt noch in einer öffentlichen Vorlesung und wagt es unter Beifallsbezeugungen, auf die Nationalökonomie anzuwenden, was Baco von der Philosophie sagt: „Der Mensch, welcher mit wahrer und unermüdlicher Weisheit sein Urtheil suspendirt, stufenweise vorwärts schreitet, eines der Hindernisse, welche wie Berge den Gang des Studiums aufhalten, nach dem andern überwindet, wird mit der Zeit den Gipfel der Wissenschaft erreichen, wo man der Ruhe und einer reinen Luft genießt, wo die Natur sich dem Auge in ihrer ganzen Schönheit darbietet, und von wo man, vermittelst eines bequem gesenkten Pfades, zu den letzten Details der Praxis herabsteigen kann." Gute reine Luft, die Pestatmosphäre der englischen Kellerwohnungen! Große Naturschönheit, die phantastische Lumpenkleidung der englischen Armen und das welke, zusammengeschrumpfte Fleisch der Weiber, die von Arbeit und Elend verzehrt sind; die Kinder, die auf dem Mist liegen; die Mißgeburten, welche die Ueberarbeitung in der einförmigen Mechanik der Fabriken erzeugt! Allerliebste letzte Details der Praxis: die Prostitution, der Mord und der Galgen!

Selbst der Theil der englischen Bourgeoisie, der von der Gefahr des Pauperismus durchdrungen ist, faßt diese Gefahr, wie die Mittel zur

Abhilfe, in einer nicht nur partikulären, sondern, um es ohne Umschweife zu sagen, kindischen und albernen Weise auf.

So reduzirt zum Beispiel der Dr. Kay in seiner Broschüre: Recent measures for the promotion of education in England Alles auf die vernachlässigte Erziehung. Man errathe, aus welchem Grunde! Aus Mangel an Erziehung sehe nämlich der Arbeiter die „natürlichen Gesetze des Handels" nicht ein, Gesetze, die ihn nothwendig auf den Pauperismus herabbringen. Darum lehne er sich auf. Das könne „die Prosperität der englischen Manufakturen und des englischen Handels geniren, das wechselseitige Vertrauen der Geschäftsleute erschüttern, die Stabilität der politischen und sozialen Institutionen verringern".

So groß ist die Gedankenlosigkeit der englischen Bourgeoisie und ihrer Presse über den Pauperismus, über diese Nationalepidemie Englands.

Gesetzt also, die Vorwürfe, die unser „Preuße" an die deutsche Gesellschaft richtet, seien begründet. Liegt der Grund in dem unpolitischen Zustand Deutschlands? Aber wenn die Bourgeoisie des unpolitischen Deutschlands sich die allgemeine Bedeutung einer partiellen Noth nicht zur Anschauung zu bringen weiß, so versteht es dagegen die Bourgeoisie des politischen Englands, die allgemeine Bedeutung einer universellen Noth zu verkennen, einer Noth, die ihre allgemeine Bedeutung theils durch die periodische Wiederkehr in der Zeit, theils durch die Ausbreitung im Raume und theils durch die Vereitlung aller Versuche zur Abhilfe, zur Anschauung gebracht hat.

Dem unpolitischen Zustand Deutschlands legt es der „Preuße" ferner zur Last, wenn der König von Preußen in einem Verwaltungs- und Wohlthätigkeitsmangel den Grund des Pauperismus findet, und daher in Verwaltungs- und Wohlthätigkeitsmaßregeln die Mittel gegen den Pauperismus sucht.

Ist diese Anschauungsweise dem König von Preußen eigenthümlich? Man werfe einen raschen Blick auf England, das einzige Land, wo von einer großen politischen Aktion auf den Pauperismus gesprochen werden kann.

Die jetzige englische Armengesetzgebung datirt von dem Gesetz im 43. Akt der Regierung der Elisabeth.* Worin bestehen die Mittel dieser

* Es ist für unseren Zweck nicht nöthig, bis zum Statut der Arbeiter unter Eduard III. zurückzugehen.

Gesetzgebung? In der Verpflichtung der Pfarreien zur Unterstützung ihrer armen Arbeiter, in der Armentaxe, in der legalen Wohlthätigkeit. Zwei Jahrhunderte hat diese Gesetzgebung — die Wohlthätigkeit auf dem Wege der Verwaltung — gedauert. Nach langen und schmerzlichen Erfahrungen, auf welchem Standpunkte finden wir das Parlament in seiner Amendement-Bill von 1834?

Zunächst erklärt es die fürchterliche Zunahme des Pauperismus aus einem „Verwaltungsmangel".

Die Administration der Armentaxe, die aus Beamten der respektiven Pfarreien bestand, wird daher reformirt. Man bildet Unionen von ungefähr zwanzig Pfarreien, die in eine einzige Administration vereinigt sind. Ein Bureau von Beamten — Board of Guardians — von Beamten, welche durch die Steuerpflichtigen gewählt werden, versammelt sich an einem bestimmten Tage in der Residenz der Union und entscheidet über die Zulässigkeit der Unterstützung. Diese Bureaus werden gelenkt und überwacht von Abgeordneten der Regierung, der Zentralkommission von Sommerset-House, dem Ministerium des Pauperismus, nach der treffenden Bezeichnung eines Franzosen. Das Kapital, welches diese Administration überwacht, kommt fast der Summe gleich, welche die Kriegsadministration in Frankreich kostet. Die Zahl der Lokaladministrationen, welche sie beschäftigt, beläuft sich auf 500, und jede dieser Lokaladministrationen setzt wenigstens wieder zwölf Beamte in Thätigkeit.

Das englische Parlament blieb nicht bei der formellen Reform der Administration stehen.

Die Hauptquelle des akuten Zustandes des englischen Pauperismus fand es in dem Armengesetz selbst. Das legale Mittel gegen das soziale Gebrechen, die Wohlthätigkeit, begünstige das soziale Gebrechen. Was den Pauperismus im Allgemeinen betreffe, so sei er ein ewiges Naturgesetz, nach der Theorie von Malthus: „Da die Bevölkerung unaufhörlich die Subsistenzmittel zu überschreiten strebt, so ist die Wohlthätigkeit eine Narrheit, eine öffentliche Aufmunterung für das Elend. Der Staat kann daher Nichts thun, als das Elend seinem Schicksal überlassen und höchstens den Tod der Elenden erleichtern." Mit dieser menschenfreundlichen Theorie verbindet das englische Parlament die Ansicht, daß der Pauperismus das selbstverschuldete Elend der Arbeiter sei, dem man daher nicht als einem Unglück zuvorzukommen, das man vielmehr als ein Verbrechen zu unterdrücken, zu bestrafen habe.

So entstand das Regime der Workhouses, das heißt der Armenhäuser, deren innere Einrichtung die Elenden abschreckt, eine Zuflucht vor dem Hungertode zu suchen. In den Workhouses ist die Wohlthätigkeit sinnreich verflochten mit der Rache der Bourgeoisie an dem Elenden, der an ihre Wohlthätigkeit appellirt.

England hat also zunächst die Vernichtung des Pauperismus durch Wohlthätigkeit und Administrationsmaßregeln versucht. Es erblickte sodann in dem progressiven Fortschritt des Pauperismus nicht die nothwendige Konsequenz der modernen Industrie, sondern vielmehr die Konsequenz der englischen Armentaxe. Es begriff die universelle Noth nur als eine Partikularität der englischen Gesetzgebung. Was früher aus einem Wohlthätigkeitsmangel, wurde nun aus einem Wohlthätigkeitsüberfluß hergeleitet. Endlich wurde das Elend als die Schuld der Elenden betrachtet und als solche an ihnen bestraft.

Die allgemeine Bedeutung, die das politische England dem Pauperismus abgewonnen hat, beschränkt sich darauf, daß im Laufe der Entwicklung, trotz der Verwaltungsmaßregeln, der Pauperismus zu einem Nationalinstitut sich heraufgebildet hat und daher unvermeidlicher Weise zum Gegenstande einer verzweigten und weit ausgedehnten Administration geworden ist, einer Administration, die aber nicht mehr die Aufgabe hat, ihn zu ersticken, sondern ihn zu disziplinären, zu verewigen. Diese Administration hat es aufgegeben, durch positive Mittel die Quelle des Pauperismus zu verstopfen; sie begnügt sich damit, so oft er an der Oberfläche des offiziellen Landes hervorsprudelt, mit polizeilicher Milde ihm ein Todtenbett zu graben. Der englische Staat, weit entfernt, über die Administrations- und Wohlthätigkeitsmaßregeln hinauszugehen, ist weit unter sie herabgestiegen. Er administrirt nur noch **den** Pauperismus, der die Verzweiflung besitzt, sich einfangen und einsperren zu lassen.

Bisher also hat der „Preuße“ nichts Eigenthümliches im Verfahren des Königs von Preußen nachgewiesen. Warum aber, ruft der große Mann mit einer seltenen Naivetät aus: „Warum ordnet der König von Preußen nicht sogleich die Erziehung aller verwahrlosten Kinder an?“ Warum wendet er sich erst an die Behörden und erwartet ihre Pläne und Vorschläge?

Der überkluge „Preuße“ wird sich beruhigen, wenn er erfährt, daß der König von Preußen hier ebensowenig Original ist, wie in seinen

übrigen Handlungen, daß er sogar den einzigen Weg eingeschlagen hat, den der Chef eines Staates einschlagen kann.

Napoleon wollte die Bettelei mit einem Schlage vernichten. Er trug seinen Behörden auf, Pläne für die Austilgung der Bettelei in ganz Frankreich vorzubereiten. Das Projekt ließ auf sich warten; Napoleon verlor die Geduld, er schrieb an seinen Minister des Innern, Cretet, er befahl ihm, innerhalb eines Monates die Bettelei zu vernichten; er sagte: „Man darf über diese Erde nicht hinwegschreiten, ohne Spuren zu hinterlassen, die unser Andenken der Nachwelt empfehlen. Fordert mir nicht noch drei oder vier Monate, um Nachweisungen zu erhalten; ihr habt junge Auditore, kluge Präfekten, wohlunterrichtete Ingenieure der Brücken und Chausseen, setzt diese alle in Bewegung, schlaft nicht ein in der gewöhnlichen Bureauarbeit.“ In wenigen Monaten war Alles geschehen. Den 5. Juli 1808 wurde das Gesetz erlassen, welches die Bettelei unterdrückt. Wodurch? Durch die Depots, welche sich so rasch in Strafanstalten verwandelten, daß der Arme bald nur mehr durch den Weg des Zuchtpolizeigerichtes in diese Anstalten gelangte. Und dennoch rief damals M. Noailles du Gard, Mitglied des gesetzgebenden Korps, aus: „Ewige Erkenntlichkeit dem Heroen, welcher der Dürftigkeit eine Zufluchtstätte und der Armuth Lebensmittel sichert: die Kindheit wird nicht mehr verlassen sein, die armen Familien werden nicht mehr der Ressourcen, noch die Arbeiter der Ermuthigung und Beschäftigung entbehren. Nos pas ne seront plus arrêtés par l'image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère.“ Der letzte cynische Passus ist die einzige Wahrheit dieser Lobrede.

Wenn Napoleon sich an die Einsicht seiner Auditore, Präfekten, Ingenieure adressirt, warum nicht der König von Preußen an seine Behörden?

Warum ordnete Napoleon nicht sogleich die Aufhebung der Bettelei an? Von demselben Werth ist die Frage des „Preußen“. „Warum ordnet der König von Preußen nicht sogleich die Erziehung der verwahrlosten Kinder an?“ Weiß der „Preuße“, was der König anordnen müßte? Nichts anderes als die Vernichtung des Proletariats. Um Kinder zu erziehen, muß man sie ernähren und von der Erwerbsarbeit befreien. Die Ernährung und Erziehung der verwahrlosten Kinder, das heißt die Ernährung und Erziehung des ganzen aufwachsenden Proletariats, wäre die Vernichtung des Proletariats und des Pauperismus.

Der Konvent hatte einen Augenblick den Muth, die Aufhebung des Pauperismus anzuordnen, zwar nicht „sogleich", wie es der Preuße von seinem König verlangt, sondern erst nachdem er das Comité du salut public mit der Bearbeitung der nöthigen Pläne und Vorschläge beauftragt und nachdem dieses die weitläufigen Untersuchungen der Assemblée constituante über den Zustand des französischen Elendes benützt und durch Barrere die Stiftung des Livre de la bienfaisance nationale etc. vorgeschlagen. Welches war die Folge der Anordnung des Konvents? Daß eine Anordnung mehr in der Welt war und ein Jahr nachher verhungerte Weiber den Konvent belagerten.

Der Konvent aber war das Maximum der politischen Energie, der politischen Macht und des politischen Verstandes.

Sogleich, ohne Verständigung mit den Behörden, hat keine Regierung der Welt Anordnungen über den Pauperismus getroffen. Das englische Parlament schickte sogar Kommissäre nach allen Ländern Europas, um die verschiedenen administrativen Heilmittel gegen denselben kennen zu lernen. So weit sich die Staaten aber mit dem Pauperismus beschäftigt haben, sind sie bei Verwaltungs- und Wohlthätigkeitsmaßregeln stehen geblieben oder unter die Verwaltung und unter die Wohlthätigkeit herabgestiegen.

Kann der Staat anders verfahren?

Der Staat wird nie im „Staat und der Einrichtung der Gesellschaft", wie es der Preuße von seinem König verlangt, den Grund sozialer Gebrechen finden. Wo es politische Parteien giebt, findet jede den Grund eines jeden Uebels darin, daß statt ihrer ihr Widerpart sich am Staatsruder befindet. Selbst die radikalen und revolutionären Politiker suchen den Grund des Uebels nicht im Wesen des Staates, sondern in einer bestimmten Staatsform, an deren Stelle sie eine andere Staatsform setzen wollen.

Der Staat und die Einrichtung der Gesellschaft sind von dem politischen Standpunkte aus nicht zwei verschiedene Dinge. Der Staat ist die Einrichtung der Gesellschaft. Sofern der Staat soziale Mißstände zugesteht, sucht er sie entweder in Naturgesetzen, denen keine menschliche Macht gebieten kann, oder in dem Privatleben, das von ihm unabhängig ist, oder in der Zweckwidrigkeit der Administration, die von ihm abhängt. So findet England das Elend in dem Naturgesetz begründet, wonach die Bevölkerung stets das Subsistenzmittel überschreiten muß. Nach

einer anderen Seite hin erklärt es den Pauperismus aus dem schlechten Willen der Armen, wie ihn der König von Preußen aus dem unchristlichen Gemüth der Reichen, und wie ihn der Konvent aus der kontrerevolutionären, verdächtigen Gesinnung der Eigenthümer erklärt. England bestraft daher die Armen, der König von Preußen ermahnt die Reichen, und der Konvent köpft die Eigenthümer.

Endlich suchen alle Staaten in zufälligen oder absichtlichen Mängeln der Administration die Ursache, und darum in Maßregeln der Administration die Abhilfe seiner [ihrer] Gebrechen. Warum? Eben weil die Administration die organisirende Thätigkeit des Staates ist.

Den Widerspruch zwischen der Bestimmung und dem guten Willen der Administration einerseits, und ihren Mitteln wie ihrem Vermögen andererseits, kann der Staat nicht aufheben, ohne sich selbst aufzuheben, denn er beruht auf diesem Widerspruch. Er beruht auf dem Widerspruch zwischen dem öffentlichen und dem Privatleben, auf dem Widerspruch zwischen den allgemeinen Interessen und den Sonderinteressen. Die Administration muß sich daher auf eine formelle und negative Thätigkeit beschränken, denn wo das bürgerliche Leben und seine Arbeit beginnt, eben da hat ihre Macht aufgehört. Ja, gegenüber den Konsequenzen, welche aus der unsozialen Natur dieses bürgerlichen Lebens, dieses Privateigenthums, dieses Handels, dieser Industrie, dieser wechselseitigen Plünderung der verschiedenen bürgerlichen Kreise entspringen, diesen Konsequenzen gegenüber ist die Ohnmacht das Naturgesetz der Administration. Denn diese Zerrissenheit, diese Niedertracht, dies Sklaventhum der bürgerlichen Gesellschaft ist das Naturfundament, worauf der moderne Staat ruht, wie die bürgerliche Gesellschaft des Sklaventhums das Naturfundament war, worauf der antike Staat ruhte. Die Existenz des Staates und die Existenz der Sklaverei sind unzertrennlich. Der antike Staat und die antike Sklaverei — offenherzige klassische Gegensätze — waren nicht inniger an einander geschmiedet als der moderne Staat und die moderne Schacherwelt — scheinheilige christliche Gegensätze. Wollte der moderne Staat die Ohnmacht seiner Administration aufheben, so müßte er das jetzige Privatleben aufheben. Wollte er das Privatleben aufheben, so müßte er sich selbst aufheben, denn er existirt nur im Gegensatz zu demselben. Kein Lebendiger aber glaubt die Mängel seines Daseins im Prinzip seines Lebens, im Wesen seines Lebens begründet, sondern in Umständen außerhalb seines Lebens. Der Selbstmord ist widernatürlich. Also

kann der Staat nicht an die inwendige Ohnmacht seiner Administration, das heißt seiner selbst glauben. Er kann nur formelle, zufällige Mängel derselben einsehen und ihnen abzuhelfen suchen. Sind diese Modifikationen fruchtlos, nun so ist das soziale Gebrechen eine natürliche, vom Menschen unabhängige Unvollkommenheit, ein Gesetz Gottes, oder der Wille der Privatleute ist zu verdorben, um den guten Zwecken der Administration entgegenzukommen. Und welche verkehrten Privatleute? Sie murren gegen die Regierung, so oft sie die Freiheit beschränkt, und sie verlangen von der Regierung, die nothwendigen Folgen dieser Freiheit zu verhindern.

Je mächtiger der Staat, je politischer daher ein Land ist, umsoweniger ist es geneigt, im Prinzip des Staates, also in der jetzigen Einrichtung der Gesellschaft, deren thätiger, selbstbewußter und offizieller Ausdruck der Staat ist, den Grund der sozialen Gebrechen zu suchen und ihr allgemeines Prinzip zu begreifen. Der politische Verstand ist eben politischer Verstand, weil er innerhalb der Schranken der Politik denkt. Je geschärfter, je lebendiger, desto unfähiger ist er zur Auffassung sozialer Gebrechen. Die klassische Periode des politischen Verstandes ist die französische Revolution. Weit entfernt, im Prinzip des Staates die Quelle der sozialen Mängel zu erblicken, erblicken die Heroen der französischen Revolution vielmehr in den sozialen Mängeln die Quelle politischer Uebelstände. So sieht Robespierre in der großen Armuth und dem großen Reichthum nur ein Hinderniß der reinen Demokratie. Er wünscht daher eine allgemeine spartanische Frugalität zu etabliren. Das Prinzip der Politik ist der Wille. Je einseitiger, das heißt also je vollendeter der politische Verstand ist, umsomehr glaubt er an die Allmacht des Willens, um so blinder ist er gegen die natürlichen und geistigen Schranken des Willens, um so unfähiger ist er also, die Quelle sozialer Gebrechen zu entdecken. Es bedarf keiner weiteren Ausführung gegen die alberne Hoffnung des „Preußen", wonach der „politische Verstand die Wurzel der geselligen Noth für Deutschland zu entdecken" berufen ist.

Es war thöricht, dem König von Preußen nicht nur eine Macht zuzumuthen, wie sie der Konvent und Napoleon vereint nicht besaßen; es war thöricht, ihm eine Anschauungsweise zuzumuthen, welche die Grenzen aller Politik überspringt, eine Anschauungsweise, deren Besitz der kluge „Preuße" selbst nicht näher steht als sein König. Diese ganze Deklaration war um so thörichter, als der „Preuße" uns gesteht:

„Die guten Worte und die gute Gesinnung sind wohlfeil, die Einsicht und die erfolgreichen Thaten sind theuer; sie sind in diesem Falle mehr als theuer, sie sind noch gar nicht zu haben."

Wenn sie noch gar nicht zu haben sind, so erkenne man Jeden an, der das von seiner Stellung aus Mögliche versucht. Ich überlasse es übrigens dem Takt des Lesers, ob bei dieser Gelegenheit die merkantilische Zigeunersprache von „wohlfeil", „theuer", „mehr als theuer", „noch gar nicht zu haben" zu der Kategorie der „guten Worte" und der „guten Gesinnung" zu zählen ist.

Gesetzt also, die Bemerkungen des „Preußen" über die deutsche Regierung und die deutsche Bourgeoisie — letztere ist doch wohl inbegriffen in der „deutschen Gesellschaft" — seien vollkommen begründet. Ist dieser Theil der Gesellschaft rathloser in Deutschland, als in England und Frankreich? Kann man rathloser sein, als zum Beispiel in England, wo man die Rathlosigkeit in ein System gebracht hat? Wenn heute Arbeiteraufstände in ganz England ausbrechen, so ist die dortige Bourgeoisie und Regierung nicht besser berathen, als im letzten Drittheil des 18. Jahrhunderts. Ihr einziger Rath ist die materielle Gewalt, und da die materielle Gewalt in demselben Grade abnimmt, als die Ausbreitung des Pauperismus und die Einsicht des Proletariats zunehmen, so wächst nothwendig die englische Rathlosigkeit in geometrischer Proportion.

Unwahr, faktisch unwahr ist es endlich, daß die deutsche Bourgeoisie die allgemeine Bedeutung des schlesischen Aufstandes gänzlich verkennt. In mehreren Städten versuchen die Meister sich mit den Gesellen zu assoziiren. Alle liberalen deutschen Zeitungen, die Organe der liberalen Bourgeoisie strömen über von Organisation der Arbeit, Reform der Gesellschaft, Kritik der Monopole und der Konkurrenz &c. Alles infolge der Arbeiterbewegungen. Die Zeitungen von Trier, Aachen, Köln, Wesel, Mannheim, Breslau, selbst von Berlin bringen häufig ganz verständige, soziale Artikel, aus denen der „Preuße" sich immerhin belehren kann. Ja, in Briefen aus Deutschland spricht sich fortwährend die Verwunderung über den geringen Widerstand der Bourgeoisie gegen soziale Tendenzen und Ideen aus.

Der „Preuße" — wäre er mit der Geschichte der sozialen Bewegung vertrauter — hätte seine Frage umgekehrt gestellt. Warum deutet selbst die deutsche Bourgeoisie die partielle Noth verhältnißmäßig so universell? Woher die Animosität und der Cynismus der politischen, woher die

Widerstandslosigkeit und die Sympathien der unpolitischen Bourgeoisie in Bezug auf das Proletariat?

Nun zu den Orakelsprüchen des „Preußen" über die deutschen Arbeiter.

„Die deutschen Armen", witzelt er, „sind nicht klüger als die armen Deutschen, das heißt, sie sehen nirgends über ihren Herd, ihre Fabrik, ihren Distrikt hinaus: die ganze Frage ist von der Alles durchdringenden politischen Seele bis jetzt noch verlassen."

Um den Zustand der deutschen Arbeiter mit dem Zustand der französischen und englischen Arbeiter vergleichen zu können, mußte der „Preuße" die erste Gestalt, den Beginn der englischen und französischen Arbeiterbewegung mit der eben beginnenden deutschen Bewegung vergleichen. Er versäumt dies. Sein Räsonnement läuft daher auf eine Trivialität hinaus, etwa darauf, daß die Industrie in Deutschland noch nicht so entwickelt ist wie in England, oder daß eine Bewegung in ihrem Beginn anders aussieht, als in ihrem Fortschritt. Er wollte über die Eigenthümlichkeit der deutschen Arbeiterbewegung sprechen. Er sagt kein Wort über dies sein Thema.

Der „Preuße" stelle sich dagegen auf den richtigen Standpunkt. Er wird finden, daß kein einziger der französischen und englischen Arbeiteraufstände einen so theoretischen und bewußten Charakter besaß, wie der schlesische Weberaufstand.

Zunächst erinnere man sich an das Weberlied, an diese kühne Parole des Kampfes, worin Herd, Fabrik, Distrikt nicht einmal erwähnt werden, sondern das Proletariat sogleich seinen Gegensatz gegen die Gesellschaft des Privateigenthums in schlagender, scharfer, rücksichtsloser, gewaltsamer Weise herausschreit. Der schlesische Aufstand beginnt gerade damit, womit die französischen und englischen Arbeiteraufstände enden, mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats. Die Aktion selbst trägt diesen überlegenen Charakter. Nicht nur die Maschinen, diese Rivalen des Arbeiters, werden zerstört, sondern auch die Kaufmannsbücher, die Titel des Eigenthums, und während alle anderen Bewegungen sich zunächst nur gegen den Industrieherrn, den sichtbaren Feind kehrten, kehrt sich diese Bewegung zugleich gegen den Bankier, den versteckten Feind. Endlich ist kein einziger englischer Arbeiteraufstand mit gleicher Tapferkeit, Ueberlegung und Ausdauer geführt worden.

Was dem Bildungsstand oder die Bildungsfähigkeit der deutschen Arbeiter im Allgemeinen betrifft, so erinnere ich an Weitlings geniale

Schriften, die in theoretischer Hinsicht oft selbst über Proudhon hinausgehen, so sehr sie in der Ausführung nachstehen. Wo hätte die Bourgeoisie — ihre Philosophen und Schriftgelehrten eingerechnet — ein ähnliches Werk wie Weitlings: Garantien der Harmonie und Freiheit, in Bezug auf die Emanzipation der Bourgeoisie — die politische Emanzipation — aufzuweisen? Vergleicht man die nüchterne kleinlaute Mittelmäßigkeit der deutschen politischen Literatur mit diesem maßlosen und brillanten literarischen Debut der deutschen Arbeiter; vergleicht man diese riesenhaften Kinderschuhe des Proletariats mit der Zwerghaftigkeit der ausgetretenen politischen Schuhe der deutschen Bourgeoisie, so muß man dem deutschen Aschenbrödel eine Athletengestalt prophezeien. Man muß gestehen, daß das deutsche Proletariat der Theoretiker des europäischen Proletariats, wie das englische Proletariat sein Nationalökonom und das französische Proletariat sein Politiker ist. Man muß gestehen, daß Deutschland einen eben so klassischen Beruf zur sozialen Revolution besitzt, wie es zur politischen unfähig ist. Denn wie die Ohnmacht der deutschen Bourgeoisie die politische Ohnmacht Deutschlands, so ist die Anlage des deutschen Proletariats — selbst von der deutschen Theorie abgesehen — die soziale Anlage Deutschlands. Das Mißverhältniß zwischen der philosophischen und der politischen Entwicklung in Deutschland ist keine Abnormität. Es ist ein nothwendiges Mißverhältniß. Erst in dem Sozialismus kann ,ein philosophisches Volk seine entsprechende Praxis, also erst im Proletariat das thätige Element seiner Befreiung finden.

Doch ich habe in diesem Augenblick weder Zeit noch Lust, dem „Preußen" das Verhältniß der „deutschen Gesellschaft" zur sozialen Umwälzung und aus diesem Verhältniß einerseits die schwache Reaktion der deutschen Bourgeoisie gegen den Sozialismus, andererseits die ausgezeichneten Anlagen des deutschen Proletariats für den Sozialismus zu erklären. Die ersten Elemente zum Verständniß dieses Phänomens findet er in meiner Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Deutsch-Französische Jahrbücher).

Die Klugheit der deutschen Armen steht also im umgekehrten Verhältniß zur Klugheit der armen Deutschen. Aber Leute, welchen jeder Gegenstand zu öffentlichen Stilübungen dienen muß, gerathen durch diese formelle Thätigkeit auf einen verkehrten Inhalt, während der verkehrte Inhalt seinerzeit wieder der Form den Stempel der Gemeinheit aufdrückt.

So hat der Versuch des „Preußen", sich bei Gelegenheit der schlesischen Arbeiterunruhen in der Form der Antithese zu bewegen, ihn zu der größten Antithese gegen die Wahrheit verführt. Die einzige Aufgabe eines denkenden und wahrheitliebenden Kopfes, angesichts eines ersten Ausbruches, des schlesischen Arbeiteraufstandes, bestand nicht darin, den Schulmeister dieses Ereignisses zu spielen, sondern vielmehr seinen eigenthümlichen Charakter zu studiren. Dazu gehört allerdings einige wissenschaftliche Einsicht und einige Menschenliebe, während zu der andern Operation eine fertige Phraseologie, eingetunkt in eine hohle Selbstliebe, vollständig hinreicht.

Warum beurtheilt der „Preuße" die deutschen Arbeiter so verächtlich? Weil er die „ganze Frage" — nämlich die Frage der Arbeitsnoth — „bis jetzt noch" von der „Alles durchdringenden politischen Seele" verlassen findet. Er führt seine platonische Liebe zu der politischen Seele näher dahin aus:

„Es werden alle Aufstände in Blut und Unverstand ersticken, die in dieser heillosen Isolirung der Menschen von dem Gemeinwesen und ihrer Gedanken von den sozialen Prinzipien ausbrechen; erzeugt aber erst die Noth den Verstand und entdeckt der politische Verstand der Deutschen die Wurzeln der geselligen Noth, alsdann werden auch in Deutschland diese Ereignisse als Symptome einer großen Umwälzung empfunden werden."

Zunächst erlaube uns der „Preuße" eine stilistische Bemerkung. Seine Antithese ist unvollkommen. In der ersten Hälfte heißt es: Erzeugt die Noth den Verstand, und in der zweiten Hälfte: entdeckt der politische Verstand die Wurzel der geselligen Noth. Der einfache Verstand in der ersten Hälfte der Antithese wird in der zweiten Häfte zum politischen Verstand, wie die einfache Noth der ersten Hälfte der Antithese in der zweiten Hälfte zur geselligen Noth wird. Warum hat der Stilkünstler beide Hälften der Antithese so ungleich beschenkt? Ich glaube nicht, daß er sich darüber Rechenschaft abgelegt hat. Ich will ihm seinen richtigen Instinkt deuten.

Hätte der „Preuße" geschrieben: „Erzeugt die gesellige Noth den politischen Verstand und entdeckt der politische Verstand die Wurzel der geselligen Noth", so konnte keinem unbefangenen Leser der Unsinn dieser Antithese entgehen. Zunächst hätte Jeder sich gefragt, warum stellt der Anonyme nicht den geselligen Verstand zur geselligen Noth

und den politischen Verstand zur politischen Noth, wie die einfachste Logik gebietet? Nun zur Sache!

Es ist so falsch, daß die gesellige Noth den politischen Verstand erzeugt, daß vielmehr umgekehrt das gesellige Wohlbefinden den politischen Verstand erzeugt. Der politische Verstand ist ein Spiritualist und wird dem gegeben, der schon hat, der schon behaglich in seiner Wolle sitzt. Unser „Preuße" höre darüber einen französischen Nationalökonomen, Herrn Michel Chevalier: „Im Jahre 1789, als die Bourgeoisie sich erhob, fehlte ihr, um frei zu sein, nur die Theilnahme an der Regierung des Landes. Die Befreiung bestand für sie darin, die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten, die hohen bürgerlichen, militärischen und religiösen Funktionen den Händen der Privilegirten, welche das Monopol dieser Funktionen besaßen, zu entziehen. Reich und aufgeklärt, im Stande sich selbst genug zu sein und sich selbst zu lenken, wollte sie sich dem régime du bon plaisir entziehen."

Wie unfähig der politische Verstand ist, die Quelle der geselligen Noth zu entdecken, haben wir dem „Preußen" schon nachgewiesen. Ueber diese seine Ansicht noch ein Wort. Je ausgebildeter und allgemeiner der politische Verstand eines Volkes ist, umsomehr verschwendet das Proletariat — wenigstens im Beginn der Bewegung — seine Kräfte an unverständige, nutzlose und in Blut erstickte Emeuten. Weil es in der Form der Politik denkt, erblickt es den Grund aller Uebelstände im Willen und alle Mittel zur Abhilfe in der Gewalt und dem Umsturz einer bestimmten Staatsform. Beweis: die ersten Ausbrüche des französischen Proletariats. Die Arbeiter zu Lyon glaubten nur politische Zwecke zu verfolgen, nur Soldaten der Republik zu sein, während sie in Wahrheit Soldaten des Sozialismus waren. So verdunkelte ihr politischer Verstand ihnen die Wurzel der geselligen Noth, so verfälschte er ihre Einsicht in ihren wirklichen Zweck, so belog ihr politischer Verstand ihren sozialen Instinkt.

Wenn aber der „Preuße" die Erzeugung des Verstandes durch die Noth erwartet, warum wirft er die „Erstickungen in Blut" und die „Erstickungen in Unverstand" zusammen? Ist die Noth überhaupt ein Mittel, so ist die blutige Noth sogar ein sehr akutes Mittel zur Erzeugung des Verstandes. Der „Preuße" mußte also sagen: die Erstickung im Blut wird den Unverstand ersticken und dem Verstande einen gehörigen Luftzug verschaffen.

Der „Preuße“ prophezeit die Erstickung der Aufstände, die in der „heillosen Isolirung der Menschen vom Gemeinwesen und in der Trennung ihrer Gedanken von den sozialen Prinzipien“ ausbrechen.

Wir haben gezeigt, daß der schlesische Aufstand keineswegs in der Trennung der Gedanken von den sozialen Prinzipien stattfand. Wir haben es nur noch mit der „heillosen Isolirung der Menschen vom Gemeinwesen“ zu thun. Unter Gemeinwesen ist hier das politische Gemeinwesen, das Staatswesen zu verstehen. Es ist das alte Lied von dem unpolitischen Deutschland.

Brechen aber nicht alle Aufstände ohne Ausnahme in der heillosen Isolirung des Menschen vom Gemeinwesen aus? Setzt nicht jeder Aufstand diese Isolirung nothwendig voraus? Hätte die Revolution von 1789 stattgefunden ohne die heillose Isolirung der französischen Bürger vom Gemeinwesen? Sie war eben dazu bestimmt, diese Isolirung aufzuheben.

Das Gemeinwesen aber, von welchem der Arbeiter isolirt ist, ist ein Gemeinwesen von ganz anderer Realität und ganz anderem Umfang als das politische Gemeinwesen. Dies Gemeinwesen, von welchem ihn seine eigene Arbeit trennt, ist das Leben selbst, das physische und geistige Leben, die menschliche Sittlichkeit, die menschliche Thätigkeit, der menschliche Genuß, das menschliche Wesen. Das menschliche Wesen ist das wahre Gemeinwesen der Menschen. Wie die heillose Isolirung von diesem Wesen unverhältnißmäßig allseitiger, unerträglicher, fürchterlicher, widerspruchsvoller ist, als die Isolirung vom politischen Gemeinwesen, so ist auch die Aufhebung dieser Isolirung und selbst eine partielle Reaktion, ein Aufstand gegen dieselbe um so viel unendlicher, wie der Mensch unendlicher ist als der Staatsbürger, und das menschliche Leben als das politische Leben. Der industrielle Aufstand mag daher noch so partiell sein, er verschließt in sich eine universelle Seele: der politische Aufstand mag noch so universell sein, er verbirgt unter der kolossalsten Form einen engherzigen Geist.

Der „Preuße“ schließt seinen Aufsatz würdig mit folgender Phrase: „Eine Sozialrevolution ohne politische Seele (das heißt, ohne die organisirende Einsicht vom Standpunkt des Ganzen aus) ist unmöglich.“

Man hat gesehen. Eine soziale Revolution befindet sich deswegen auf dem Standpunkt des Ganzen, weil sie — fände sie auch nur in einem Fabrikdistrikt statt — weil sie eine Protestation des Menschen

gegen das entmenschte Leben ist, weil sie vom Standpunkte des einzelnen wirklichen Individuums ausgeht, weil das Gemeinwesen, gegen dessen Trennung von sich das Individuum reagirt, das wahre Gemeinwesen des Menschen ist, das menschliche Wesen. Die politische Seele einer Revolution besteht dagegen in der Tendenz der politisch einflußlosen Klassen, ihre Isolirung vom Staatswesen und von der Herrschaft aufzuheben. Ihr Standpunkt ist der des Staats, eines abstrakten Ganzen, das nur durch die Trennung vom wirklichen Leben besteht, das undenkbar ist ohne den organisirten Gegensatz zwischen der allgemeinen Idee und der individuellen Existenz des Menschen. Eine Revolution von politischer Seele organisirt daher auch, der beschränkten und zwiespältigen Natur dieser Seele gemäß, einen herrschenden Kreis in der Gesellschaft, auf Kosten der Gesellschaft.

Wir wollen dem „Preußen“ anvertrauen, was eine „soziale Revolution mit einer politischen Seele“ ist; wir vertrauen ihm damit zugleich das Geheimniß, daß er selbst nicht einmal in Redensarten sich über den bornirten politischen Standpunkt zu erheben weiß.

Eine „soziale“ Revolution mit einer politischen Seele ist entweder ein zusammengesetzter Unsinn, wenn der „Preuße“ unter „sozialer“ Revolution eine „soziale“ Revolution im Gegensatz zu einer politischen versteht, und nichtsdestoweniger der sozialen Revolution statt einer sozialen eine politische Seele verleiht. Oder eine „soziale Revolution mit einer politischen Seele“ ist Nichts als eine Paraphrase von dem, was man sonst eine „politische Revolution“ oder eine „Revolution schlechthin“ nannte. Jede Revolution löst die alte Gesellschaft auf; insofern ist sie sozial. Jede Revolution stürzt die alte Gewalt; insofern ist sie politisch.

Der „Preuße“ wähle zwischen der Paraphrase und dem Unsinn! So paraphrastisch oder sinnlos aber eine soziale Revolution mit einer politischen Seele, eben so vernünftig ist eine politische Revolution mit einer sozialen Seele. Die Revolution überhaupt — der Umsturz der bestehenden Gewalt und die Auflösung der alten Verhältnisse — ist ein politischer Akt. Ohne Revolution kann sich aber der Sozialismus nicht ausführen. Er bedarf dieses politischen Aktes, so weit er der Zerstörung und der Auflösung bedarf. Wo aber seine organisirende Thätigkeit beginnt, wo sein Selbstzweck, seine Seele hervortritt, da schleudert der Sozialismus die politische Hülle weg.

So vieler Weitläufigkeiten bedurfte es, um das Gewebe von Irrthümern, die sich in eine einzige Zeitungsspalte verstecken, zu zerreißen. Nicht alle Leser können die Bildung und die Zeit besitzen, sich Rechenschaft über solche literarische Charlatanerie abzulegen. Hat also der anonyme „Preuße" dem lesenden Publikum gegenüber nicht die Verpflichtung, vorläufig aller Schriftstellerei in politischer und sozialer Hinsicht, wie den Deklamationen über die deutschen Zustände zu entsagen, und vielmehr mit einer gewissenhaften Selbstverständigung über seinen eigenen Zustand zu beginnen?

Anmerkungen.

Für meine Parteigeschichte hatte ich jahrelang vergebens nach einem Exemplar des Vorwärts gesucht. Für diese Sammlung kam der Segen nun gleich in Fülle; es giebt je ein Exemplar in der Pariser National-, und in der Wiener Stadtbibliothek. Ein drittes, unvollständiges Exemplar soll irgendwo in der Schweiz spuken.

Von den Arbeiten, die Engels im Vorwärts veröffentlicht hat, habe ich keine aufnehmen zu sollen geglaubt. Mit einer einzigen Ausnahme ist bei ihnen die Verfasserschaft nicht völlig zweifelsfrei und auch der Inhalt nicht bedeutend genug. Die eine Ausnahme bildet die Abhandlung über die Lage Englands, die ihrerseits einen Raum beansprucht haben würde, der schließlich doch nicht im richtigen Verhältniß zu ihrem Inhalte gestanden hätte. Manches davon hat Engels in sein Buch über die englischen Arbeiter aufgenommen; Anderes wieder, namentlich in dem Kapitel über die englische Verfassung, war damals neu, wenigstens für die deutschen Leser, deren vorgeschrittensten Elemente gerade die englische Konstitution als eine Art idealen Freiheitsbriefes betrachteten, ist heute aber doch mehr oder weniger Gemeingut, weit über die sozialdemokratischen Kreise hinaus. Endlich finden sich in dem Kapitel über das 18. Jahrhundert zwar Auffassungen, die für die damals von Engels erreichte Stufe der geistigen Entwicklung eigenthümlich sind, aber doch nur in dem Sinn eigenthümlich, als sie erstens zeigen, daß sich das Problem des historischen Materialismus vom Standpunkte der englischen Geschichte aus nicht so gründlich und tief durchdringen ließ, wie vom Standpunkte der französischen Geschichte aus, und zweitens, daß Marx für die endgiltige Lösung dieser Aufgabe berufener war, als Engels. Auf diesen fällt dadurch kein Schatten, im Gegentheil hat er selbst wieder und wieder betont, daß der Hauptantheil an der gemeinsamen Lebensarbeit seinem Freunde gebühre. Er hat das nicht in der falschen Bescheidenheit des Charlatans gethan, der wegwerfend von der eigenen Leistung spricht, um das übertreibende Lob der Andern zu erwecken, sondern in der echten Bescheidenheit des großen Denkers, der sich seines eigenen Werths wohl bewußt ist, aber deshalb sich auch damit bescheiden kann.

Was Engels in der hier behandelten Zeit Entscheidendes zur Begründung des modernen wissenschaftlichen Kommunismus beigebracht hat, enthalten seine Aufsätze in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern und seine

Schrift über die Lage der englischen Arbeiter; der dazwischen liegende Aufsatz im Vorwärts ist wesentlich deshalb bemerkenswerth, weil er die Verschiedenheit nüanzirt, die bei aller Gemeinsamkeit der Denkarbeit doch zwischen Marx und Engels bestand. Das hat für die künftigen Biographen beider Männer ein sehr großes, jedoch ein weniger großes Interesse für diese Sammlung, die in erster Reihe die fortschreitenden Etappen ihrer gemeinsamen Thätigkeit urkundlich zu belegen bestimmt ist. Nicht als ob damit gesagt sein sollte, daß ihre minder gelungenen Schriften an und für sich auszuschließen wären: im dritten Bande werde ich speziell einen Aufsatz von Engels über englische Zustände mittheilen, nicht nur obgleich, sondern gerade weil er heute gänzlich überholt und eben deshalb sehr charakteristisch ist für eine Schranke der Erkenntniß, die Marx und Engels in den vierziger Jahren noch nicht überwunden hatten. Aber der Aufsatz über die Lage Englands, den Engels im Vorwärts veröffentlicht hat, ist charakteristisch nur für gewisse Unterschiede in der geistigen Entwicklung beider Männer, und deshalb habe ich ihn ihren künftigen Biographen als Nachlese überlassen, zumal da er seinem überwiegenden Inhalte nach Nichts enthält, was von Engels nicht an anderen Stellen ebenso gut oder besser gesagt wäre oder was heutzutage allgemein bekannt ist.

VI

Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik

Gegen Bruno Bauer und Konsorten

Von

Friedrich Engels und Karl Marx

Einleitung.

Die umfangreichste Schrift, die Marx und Engels in den vierziger Jahren veröffentlicht haben, war ihrem äußeren Ursprung nach eine reine Gelegenheitsarbeit. Im September 1844 hatte Engels, auf seiner Rückreise von Manchester nach Barmen, zehn Tage in Paris verlebt, im engsten Verkehr mit Marx, der gerade Strohwittwer war, da seine Gattin ihr erstes Töchterchen den Verwandten im Rheinlande vorstellte. Nichts natürlicher, als daß die beiden Freunde nun auch die Differenzen erörterten, die ihr erstes Zusammentreffen in Köln zu einer so kühlen Begegnung gemacht hatten, und hätten sie es nicht gethan, so wären sie daran erinnert worden durch das achte Heft der Allgemeinen Literaturzeitung, das zur selben Zeit in Paris eingetroffen sein mußte. Darin kam Bruno Bauer auf jene Differenzen zurück, bei seiner Auffassung beharrend und sie nun auch polemisch hervorkehrend gegen den Standpunkt, auf dem sich Marx und Engels in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern gefunden hatten.

Sie entschlossen sich sofort, dem alten Freunde zu erwidern, doch war es zunächst wohl auf keine so ausführliche Antwort abgesehen. Engels warf gleich in Paris aufs Papier, was er zu sagen hatte; den Rest besorgte dann Marx. In seiner gründlichen Weise ging er tiefer auf den Streit ein, und vielleicht kam es ihm auch darauf an, dem Buche die Zensurfreiheit zu sichern, indem er es über zwanzig Druckbogen ausdehnte. Schnell genug hat auch er gearbeitet; am 27. Dezember schrieb ihm der Verleger aus Frankfurt a. M., der Druck schreite vorwärts und bis Ende Januar 1845 werde das Buch versandt werden. Er fügte hinzu: „Außerdem wollte ich anfragen, ob ein Gerücht, welches dieser Tage zu meiner Kenntniß gelangt ist, daß Sie nämlich an einem Buche gegen B. Bauer, unter dem Titel: Die Heilige Familie arbeiteten, nicht dieses angebliche Buch mit dem, das wir eben unter der Presse haben und das doch ganz denselben Inhalt hat, verwechselt hat?“ Für diesen

Fall bat der Verleger darum, über den von Marx gewählten Titel: Kritik der Kritischen Kritik den „schlagenderen, epigrammatischeren“ Titel: Die Heilige Familie setzen zu dürfen, und Marx hat sich dem gefügt. Der Verleger war ein damals sehr bekannter Dr. Löwenthal, der früher in Mannheim und nunmehr in Frankfurt lebte, hier mit J. Rüttner die literarische Anstalt leitete und sich später Löning nannte; Treitschke stellt ihn in seiner antisemitisch entzündeten Phantasie mit Börne, Heine, Gans und der Rahel als das jüdische Fünfgestirn zusammen, das in der Zeit zwischen der Juli- und Februarrevolution den frumben, teutschen Sinn in die Irre geführt habe.

Derweil schrieb Engels am 20. Januar 1845 an Marx, er habe das Warten auf die Kritische Kritik aufgegeben, von der er weiter gar Nichts höre, meinte dann aber noch im weiteren Verlauf des Briefes: „Daß Du die Kritische Kritik auf zwanzig Bogen ausgedehnt, ist mir allerdings verwunderlich genug gewesen. Es ist aber ganz gut; es kommt so Vieles schon jetzt an den Mann, was sonst wer weiß wie lange noch in Deinem Sekretär gelegen hätte. Wenn Du aber meinen Namen auf dem Titel hast stehen lassen, so wird sich das kurios ausnehmen, wo ich kaum 1½ Bogen geschrieben habe. Wie gesagt, hab' ich von dem Löwenberg [thal] noch Nichts gehört, auch Nichts vom Erscheinen des Buchs, auf das ich sehr begierig bin.“ Am 7. März schreibt Engels dann: „Die Kritische Kritik ist noch immer nicht hier. Der neue Titel: Die Heilige Familie wird mich wohl in Familienhäkelein mit meinem frommen, ohnehin jetzt höchst gereizten Alten bringen, das konntest Du natürlich nicht wissen. Wie aus der Ankündigung hervorgeht, hast Du meinen Namen zuerst gesetzt, warum? Ich habe ja fast Nichts davon gemacht, und Deinen Stil kennt doch Jeder heraus.“ Und endlich am 17. März: „Die Kritische Kritik — ich glaube, ich schrieb Dir schon, daß sie angekommen ist — ist ganz famos. Deine Auseinandersetzungen über Judenfrage, Geschichte des Materialismus und Mysteres sind prächtig und werden von ausgezeichneter Wirkung sein. Aber bei alledem ist das Ding zu groß. Die souveräne Verachtung, mit der wir Beide gegen die Literaturzeitung auftreten, bildet einen argen Gegensatz gegen die zweiundzwanzig Bogen, die wir ihr dediziren. Dazu wird doch das Meiste von der Kritik der Spekulation und des abstrakten Wesens überhaupt dem größeren Publikum unverständlich bleiben und auch nicht allgemein interessiren. Sonst aber ist das

ganze Buch prächtig geschrieben und zum Kranklachen. Die Bauers werden kein Wort sagen können. Bürgers kann übrigens, wenn ers im Püttmannschen ersten Heft anzeigt, gelegentlich den Grund erwähnen, aus welchem ich nur wenig und nur das, was ohne tieferes Eingehen auf die Sache geschrieben werden konnte, bearbeitet habe — meine zehntägige kurze Anwesenheit in Paris. Es sieht ohnehin komisch aus, daß ich vielleicht 1½ Bogen und Du über zwanzig drin hast. Das über die ‚Hurenverhältnisse‘ hättest Du besser gestrichen. Es ist zu wenig und zu total unbedeutend."

Die von Engels gehegte Befürchtung, daß Vieles aus der Heiligen Familie dem „größeren Publikum unverständlich bleiben" werde, hat sich bestätigt, und es giebt heute noch manchen ehrlichen Mann, der bei aller sonstigen Bewunderung für die Verfasser nicht ohne leises Grauen an die „Spekulation" und das „abstrakte Wesen" ihrer ersten gemeinsamen Schrift denken mag. Gar so arg ist die Sache aber doch nicht; im Gegentheil bietet die Schrift dem heutigen Leser reiche Anregung, wenn er sich nur einigermaßen die geistige Atmosphäre vergegenwärtigt, worin sie entstanden ist.

1. Die Allgemeine Literaturzeitung.

Bruno Bauer hatte sich auf Fröbels Anfrage bereit erklärt, an den Deutsch-Französischen Jahrbüchern mitzuarbeiten, doch hat er es schließlich unterlassen. Er zog vielmehr vor, sein eigenes Organ zu haben und begann im Dezember 1843, ziemlich ein Vierteljahr vor dem Erscheinen der Jahrbücher, die Allgemeine Literaturzeitung in Charlottenburg herauszugeben, im Verlage seines Bruders Egbert.

Was ihn dazu veranlaßte, sagt er ausdrücklicher und klarer, als in diesem Blatte selbst, in einer späteren Bemerkung, wonach er „den Liberalismus und Radikalismus des Jahres 1842 und deren Nachklänge in ihrer Halbheit und Phrasenhaftigkeit" habe darlegen wollen. Zu diesen „Nachklängen" gehörten aber die Deutsch-Französischen Jahrbücher, mit denen sich Bauer also nicht einlassen konnte. Es ist ihm niemals gelungen, den Bruch zu verwinden, den Marx und die Rheinische Zeitung mit den Berliner Freien vollzogen hatten.

Unzweifelhaft handelte es sich dabei auch nicht oder doch nicht allein um persönliche Eitelkeit und Empfindlichkeit, obgleich Bauer nicht nur theoretisch das unendliche Selbstbewußtsein zu seinem Prinzip erhob, sondern auch praktisch ein tüchtiges Stück sehr endlichen Selbstbewußtseins

besaß. Die Gründlichkeit und Schnelligkeit, womit der vormärzliche Despotismus den Deutschen Jahrbüchern und der Rheinischen Zeitung den Garaus gemacht hatte, als sie sich von der Philosophie zur Politik wandten, die gänzliche Gleichgiltigkeit, womit die „Masse" dieser gewaltsamen Niedermetzelung des „Geistes" zugesehen hatte und nicht zuletzt auch die mancherlei Unklarheit, die mit der Bekehrung mancher Philosophen zur Politik verbunden war, Alles das war für Bruno Bauer ein schlagender Beweis dafür, daß auf diesem Wege nicht vorwärtszukommen sei. Nun gar die Wendung zum Sozialismus, die in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern hervortrat, erschien ihm nur als ein Akt hilfloser Verlegenheit. Er seinerseits sah alles Heil in der Rückkehr zur reinen Philosophie, zur reinen Theorie, zur reinen Kritik, aus der im Gebiete der ideologischen Wolkenwelt einen allmächtigen Schöpfer der Menschheit zu machen natürlich keine besonderen Schwierigkeiten bot. So ist das Jahr 1842 zum Schicksalsjahr Bruno Bauers geworden und wie in der Allgemeinen Literaturzeitung, so hat er noch drei Jahre später in einem dreibändigen Werke mit diesem, für ihn so verhängnißvollen Jahre gerungen.

Mit seinem Namen wird Marx in der Allgemeinen Literaturzeitung niemals genannt, aber die Polemik gegen die „Rheinische Zeitung seligen Angedenkens", als gegen ein Muster, wie es nicht zu machen sei, zieht sich wie ein rother Faden durch ihre Hefte. Edgar Bauer verstand sich sogar dazu, seine eigenen Beiträge für die Rheinische Zeitung kritisch zu vermöbeln. Bruno Bauer aber wollte von der „rohen religiösen Kritik", die er in der Kritik der Synoptiker geleistet hatte, über die „anmaßende, boshafte, kleinliche, neidische" politische Kritik der Rheinischen Zeitung vorgedrungen sein zur „freien, menschlichen Kritik", die sich nicht mehr mit Stichworten, wie Freiheit, Volk, Volkssouveränetät, Oeffentlichkeit, Preßfreiheit abgebe, sondern inhaltsvoll geworden sei, die das Wesen der Dinge studire, um sie wahrhaft zu besiegen, die sich nach der gewaltsamen Unterdrückung der politischen Kritik in sich selbst ausgebildet, sich selbst ihre überlebten Standpunkte verboten und damit eine Klarheit, eine Lernbegierde, eine Ruhe gewonnen habe, in der sie unangreifbar und unüberwindlich sei. Feuerbachs Humanismus war allerdings auch an Bruno Bauer nicht spurlos vorübergegangen. Hatte Feuerbach in den Anekdotis nachgewiesen, daß man die neue Philosophie im Sinne der alten auslege, wenn man den Namen Mensch mit Selbstbewußtsein übersetze, denn das Selbstbewußtsein der Hegelschen Philosophie als abgetrennt vom Menschen sei nur eine Abstraktion ohne Realität: der Mensch sei das Selbstbewußtsein, so übersetzte Bruno Bauer das Selbstbewußtsein in den Namen Mensch zurück und bekannte im Gegensatze zu Feuerbachs realem Huma-

nismus einen idealen Humanismus. Die freie, menschliche, die reine Kritik entnahm ihre Maßstäbe einer „menschlichen Gesellschaft“, in der die Menschen weder Juden noch Christen, weder Bürger noch Arbeiter, weder Hinz noch Kunz, sondern Menschen schlechthin, Menschen als solche sein sollten, Menschen, die alles Aparte und Private von sich abgestreift hätten.

Bei aller Unangreifbarkeit und Unbesieglichkeit der reinen Kritik kam es nun aber doch darauf an, wie sie ihrerseits angreifen und siegen könnte. Darüber machte sich Bruno Bauer die Formel zurecht: „Welch ein Unterschied zwischen dem gegenwärtigen Kampfe und dem wüsten Gewirre, in welchem sich diejenige Bildung, die das Alterthum stürzte, allmälig Bahn brach. Ein Prinzip, welches so wenig einer klaren und sicheren Kritik fähig war, wie die apologetischen Schriften der Kirchenväter beweisen, ein Prinzip, welches sich so unbeholfen, so schwankend und gewöhnlich nur deklamatorisch vertheidigte, mußte viele Jahrhunderte warten, bis die alte Bildung in ihrer eigenen Fäulniß unterging.“ „Die neuere Kritik in ihrer Reinheit“ war also „berechtigt, mit einer bei Weitem größeren Ruhe und Sicherheit der Zukunft entgegenzuhoffen“, mit anderen Worten: wenn das unendliche Selbstbewußtsein selbst in der entfremdeten Form der Evangelien mit der antiken Bildung fertig geworden war, wie sollte nicht desto schneller das zu sich selbst gekommene Selbstbewußtsein mit der christlich-germanischen Bildung fertig werden!

In der Erwartung dieses sicheren Sieges brauchte sich die Kritik Zeit und Mühe nicht lang werden zu lassen; „der Kritiker darf es nicht einmal wagen, sich persönlich in die Gesellschaft einzulassen.“ Er brauchte nur seines kritischen Amtes zu warten, und man sieht leicht ein, wie bequem sich die reine Kritik dies Amt gemacht hatte. Sie war im Handumdrehen mit dem Liberalismus fertig, denn der Liberalismus geht vom Bürgerbewußtsein aus, das als etwas Apartes und Privates dem rein menschlichen Bewußtsein widerstrebt. Mit dem gleichen kühnen Griffe war das Arbeiterbewußtsein des Sozialismus abgethan. In der That bestand das „Inhaltvolle“ der reinen Kritik darin, daß sie alle historischen Erscheinungen, die sie vor ihr kritisches Forum zog, jedes Inhalts entleerte. So war für Bruno Bauer die große französische Revolution ein Experiment des 18. Jahrhunderts, über das die reine Kritik vornehm die Achseln zuckte, oder der gewaltige Klassenkampf, der in England zwischen Aristokratie, Bourgeoisie und Proletariat um die Kornzölle und die Zehnstundenbill geführt wurde, gab für Faucher ein passendes Thema ab, um über die kurzsichtige Verblendung der Tories und der Whigs und der Chartisten verwundert den Kopf zu schütteln.

Neben ihrer heitern hatte die reine Kritik freilich auch eine ernste Seite. Indem sie gegen die „Phrasen" und „Selbsttäuschungen" der „Masse" ins Feld zog, arbeitete sie der politischen und sozialen Reaktion in die Hände. Sie brachte es sogar fertig, mit der vormärzlichen Zensur sanfte Liebesblicke zu tauschen, indem sie die „Radikalen", die „Klugen von Anno 42" verspottete, die in der Zensur einen Kampf von Mann gegen Mann, ein gegenseitiges Ueberlisten von Schriftsteller und Zensor sähen. Vielmehr sei die Zensur als ein innerer Kampf des Schriftstellers selbst aufzufassen, der ihn zwinge, in sich selbst einzukehren, sich in sich selbst auszubilden, an die Stelle der rohen zensurwidrigen Phrase den fein durchgeführten, nach allen Seiten hin auseinandergelegten kritischen Gedanken zu setzen.

Jedoch ist zu sagen, daß die Allgemeine Literaturzeitung deshalb nicht gerade gemeingefährlich wurde. Sie fand bei der „Masse" keinen „Anklang", worauf sie bei ihrer gründlichen Verachtung dieser „Masse" sogar stolz war oder doch stolz that. Denn daß sie nicht einmal das ganze Häuflein der Berliner Junghegelianer um ihre Fahne sammeln konnte, wurmte sie bei alledem doch sehr, und auf diese „Berliner Kouleur", die nicht an ihre Heilswahrheiten glaubte, war sie nicht weniger schlecht zu sprechen, als auf die „Rheinische Zeitung seligen Angedenkens" und die „Klugen von Anno 42". Möglich, daß Köppen zur „Berliner Kouleur" gehörte; gewiß, daß Stirner zu jedem Hefte der Allgemeinen Literaturzeitung seine stillen Glossen schrieb und diese Blätter aufeinanderlegte, bis der Einzige und sein Eigenthum fertig war.

Weder Köppen noch Stirner haben an der Allgemeinen Literaturzeitung mitgearbeitet, und nicht einmal Meyen oder Rutenberg; mit der einzigen Ausnahme Fauchers mußte sie sich an der zweiten und dritten Garnitur der Berliner Freien genügen lassen, an einem gewissen Jungnitz oder dem pseudonymen Herrn Szeliga, einem preußischen Offizier, der schon einige Jahrzehnte vor Herrn Eduard von Hartmann zeigen wollte, was dabei herauskommt, wenn sich preußische Leutnants aufs Philosophiren verlegen. Auch einige Renommirarbeiter waren an der Allgemeinen Literaturzeitung thätig: ein Buchbindermeister Reichardt, der mit zünftlerischem Kauderwelsch über den politischen Liberalismus herfiel, und ein Schneider Beck, der Dichter des Blattes. Nicht um einen armen Teufel noch nachträglich zu verhöhnen, sondern um einen Blick auf das damals noch ganz unentwickelte Berliner Proletariat zu gewinnen, also in einem Sinne, der die reine Kritik eher entlastet, als belastet, mögen hier einige Zeilen aus dem poetischen Lebenslaufe folgen, den Beck in der Allgemeinen Literaturzeitung veröffentlichte:

Doch die Kindeseinfalt ist entflogen,
Als das elfte meiner Jahre kam,
Das mir früh die Kinderschuhe nahm.
O wie schwer hab' ich sie abgezogen,
Doch auch leicht, ich träumte zu beglücken
Meine Eltern durch der Arbeit Lohn.

Keine Worte nennen das Entzücken,
Als ich dies Gefühl im Busen trug.
Aber ach! die Hoffnung ist entflogen,
Denn ein grauses Schicksal schlug
Sie auf immer, immer nieder,
Und sie kehrte nimmer, nimmer wieder.

Hierzu machte die Redaktion die prosaische Anmerkung, das „grause Schicksal", das der Dichter beklage, bestehe darin, daß er bei der Porzellanmanufaktur in Charlottenburg nicht als Geschirrdreher angekommen sei.

Die Allgemeine Literaturzeitung hat nur einen Jahrgang erlebt, und sie war schon ein paar Monate todt, als die Heilige Familie erschien. Gegen diese Schrift ist deshalb schon früh der Einwand erhoben worden, daß sie mit Kanonen auf Spatzen schieße, und wir haben eben gehört, daß Engels selbst ein wenig dieser Meinung zuneigte. Sicherlich würde es auch keinen rechten Zweck haben, sie von Neuem herauszugeben, wenn es sich nur um ihre Polemik gegen die reine Kritik handelte, die längst selig entschlafen ist und niemals wieder erwachen wird. Aber indem Marx die reine Kritik als verzerrenden Ausläufer des spekulativen Idealismus bekämpfte, rechnete er zugleich mit diesem Idealismus selbst, rechnete er mit seiner eigenen philosophischen Vergangenheit ab, wuchs er weit selbst über Feuerbachs realen Humanismus hinaus, an den er mit dem ersten Worte der Vorrede noch anknüpfte. Hieraus erklärt sich das leidenschaftliche und tiefe Interesse, das Marx einer Sache widmete, die an und für sich solchen Interesses nicht werth sein mochte, aber zugleich erklärt sich auch, weshalb gerade das, was den Zeitgenossen als ermüdend und weitschweifend erscheinen mochte, den Nachlebenden einen hohen Genuß gewähren mag: den Genuß, unmittelbar in die Gedankenwerkstatt eines genialen Denkers zu blicken und eine große Weltanschauung in der Stunde ihrer Geburt zu belauschen.

Wobei denn auch nicht übersehen werden darf, daß Marx zwar die kritische Kritik und manche andere Form der bürgerlichen Ideologie zerbrochen, aber ihre Wurzeln nicht ausgerottet hat, die erst mit dem gänzlichen Absterben der bürgerlichen Weltanschauung vertrocknen können. Es ist Ruhmes genug für Marx, daß sie nur noch in seiner eigenen Tracht einen wirksamen Kampf führen zu können glaubt, aber als „Neo-Marxismus" ist sie ja noch recht munter am Werk, den „grob sinnlichen, materiellen Interessen" des proletarischen Emanzipationskampfes das klare Ziel mit allerlei reiner Kritik zu trüben. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Heilige Familie auch für uns noch als ein Zeughaus, dessen Waffen längst nicht alle verstaubt und verrostet sind.

2. Kleine Scharmützel.

Das Buch beginnt mit einigen Vorpostengefechten, die Engels kämpft, mit kleinen und theilweise ganz beiläufigen Scharmützeln, wie Engels selbst schon die kurze Notiz: Beraud über die Freudenmädchen verworfen hat.

Auch das dritte Kapitel läuft so nebenher. Nauwerk war ein Berliner Privatdozent, der auf ausdrücklichen Befehl Friedrich Wilhelms IV. wegen mißliebiger Schriften durch den Kultusminister Eichhorn von der Berliner Universität entfernt wurde, nachdem die philosophische Fakultät das sauersüße Gutachten abgegeben hatte: eigentlich seien Nauwerks Schriften harmlos, aber uneigentlich dürfe man sie doch nicht unterschreiben. Immerhin ist bemerkenswerth, daß Engels sich nicht bei der Remotion Nauwerks selbst aufhält, sondern sich nur über das große Wesen belustigt, das von ihr gemacht wurde: das Verwunderliche an der Remotion mißliebiger Privatdozenten ist allemal nur, daß sich irgend wer darüber wundert und somit eine ganz unverdiente Schmeichelei an den preußischen Staat richtet, dessen Hochschulen niemals Stätten für die „Freiheit der Wissenschaft" gewesen sind oder auch nur haben sein sollen.

In den wenigen Sätzen über die union ouvrière der Flora Tristan schlägt Engels dagegen schon das Grundthema des ganzen Buches an. Erst die Emanzipation des Proletariats wird die neue Welt schaffen, die zu schaffen die reine Kritik völlig unfähig ist. Flora Tristan war eine französische Sozialistin, die im Sinne Louis Blancs, aber in etwas frauenzimmerlich-romantischer Art für das Recht auf Arbeit und die Organisation der Arbeit agitirte. Alle französischen Arbeiter und Arbeiterinnen sollten nach ihrem Vorschlage einen großen Verein bilden und in dessen Kasse jährlich je zwei Francs zahlen, so daß schon der erste Jahresbeitrag mit einem Schlage ein Kapital von 15 Millionen Francs liefern würde. Davon sollte ein großer Palast der Arbeiter erbaut und ein Defensor der Arbeitersache mit einem Jahresgehalte von 500 000 Francs angestellt, übrigens aber die Agitation in ganz loyaler Weise, mit Eingaben an den König und dergleichen mehr betrieben werden. Flora Tristan ist bald nach dem Erscheinen ihres Schriftchens gestorben, für dessen Drucklegung beiläufig Eugen Sue 100, Georges Sand 40, Considerant 10 und Louis Blanc 3 Francs beigesteuert hatten.

Der Buchbindermeister Reichardt, den Engels im ersten Kapitel abhandelt, war ein Hauptmitarbeiter der Allgemeinen Literaturzeitung; von den acht ersten Heften hat er ungefähr den achten Theil geschrieben. Nach dem Westfälischen Dampfboot soll er ein Vetter der Bauers gewesen, und von ihnen zur Schriftstellerei veranlaßt worden sein, wozu er taugte, wie

der Esel zum Lautenschlagen. Was er über Pauperismus und Gemeindeverwaltung von sich gab, war ein fortlaufendes Phrasengedresche, das sich nicht anders kennzeichnen läßt, als Engels es kennzeichnet, indem er die ärgsten Sinnlosigkeiten zusammenstellte. Damit wurde dieser vormärzliche Typus eines gehässigen und verbohrten Zünftlers eher noch zu milde als zu grob behandelt; seine reaktionäre Hauptleistung erwähnt Engels nicht einmal, obgleich sie in der Allgemeinen Literaturzeitung lang und breit geschildert wurde.

Reichardt hatte ein Schriftchen unter dem Titel: Das preußische Bürgerthum, dargestellt von einem Mann aus dem Volke, in Egbert Bauers Verlage herausgeben wollen, doch war die Zensur dazwischen gefahren. Sie hielt die Bauers noch immer für große Revolutionäre und nahm eine aus ihrem Kreise kommende Schrift unter doppelt scharfe Lupe. So hatte sie in Reichardts Satze, daß unser denkendes Volk gewiß ruhig sei und die Zustände ertrüge, so lange es ginge, das sicherste Merkmal der Ironie erblickt, im Lobe des Königs aber als eines christlich frommen Mannes, der das Beste seines Volkes wolle, die unwiderlegbare Spitze der Ironie. Unter dieser famosen Begründung war das Schriftchen inhibirt worden. Nun beschwerte sich Reichardt bei dem neuerdings eingerichteten Oberzensurgerichte und legte ihm dar, bis jetzt hätten er und seinesgleichen die Zensur für eine Wohlthat, für eine würdige Einrichtung des Staats gehalten, die nur revolutionäre Faseleien, dumme, grundlose Angriffe streichen, aber nicht gesinnungstüchtige Männer molestiren solle. Er gab zu, daß er sich über den Freiheitsschwindel der Liberalen, die nur immer auf die Gelegenheit zu passen schienen, feststehende Verhältnisse über den Haufen zu werfen, während ein leiser Druck der Maschine hinreiche, die Eisenfresser in Furcht und Zittern zu setzen, wohl etwas derber hätte ausdrücken sollen, „indessen", meinte der Biedermann, „habe ich klar genug dargethan, daß wir wohl wissen, was diese mit uns und der bestehenden Ordnung im Sinne führen. Wenn ich also die Zügel der Ordnung in den Händen desjenigen sehe, dem sie durch historisches Recht überliefert worden sind, dann möchte ich nach Zusammenstellung aller liberalen Tendenzen vor Lachen mir den Bauch halten." Diesem Uebermaß unterthäniger Ehrfurcht widerstand selbst das Oberzensurgericht nicht und gab das Schriftchen frei; die reine Kritik aber druckte die urkundlichen Belege dieser Haupt- und Staatsaktion in ihrem Organe ab, ohne auch nur den leisesten kritischen Vorbehalt hinzuzufügen.

Wenn nun Engels gegen Reichardt eher zu milde, als zu grob verfuhr, so kann man auch nicht eigentlich sagen, daß er gegen Faucher zu strenge verfahren sei. Fauchers Tendenz, die englischen Klassenkämpfe als

ein leeres Nichts kritisch aufzulösen, verdiente die schärfste Zurückweisung, und die Schnitzer, die ihm Engels aufmutzt, hat Faucher allerdings begangen, obschon Engels hier schon Großes und Kleines etwas bunt zusammenwirft. Es war gewiß eine erstaunliche Unwissenheit, wenn Faucher nicht wußte, daß die englischen Koalitionsverbote schon seit zwanzig Jahren aufgehoben waren, aber es war doch nur eine beiläufige Schrulle, wenn Faucher landowner und millowner mit pedantischer Wörtlichkeit übersetzte, oder es war etwa eine stilistische Flüchtigkeit, wenn er von Fabrikstädten zu sprechen schien, ehe es denn Fabriken gab. Doch brauchen darüber nicht viele Worte verloren zu werden: Marx und Engels und übrigens auch Lassalle hatten es mit Lessing und manchem andern streitbaren Mann gemein, daß sie einen Gegner, dem sie ernsthaft an den Kragen wollten, nicht gern etwas schenkten, selbst nicht einmal ein saloppes Ausgleiten der Feder. Wichtiger ist, daß die Art, wie Engels mit dem Aufsatze Fauchers umspringt, als wäre er ein schülerhaftes Exerzitium, doch ein falsches Bild von diesem Aufsatze giebt, und daß Engels gerade in den wichtigsten Punkten die Worte Fauchers etwas zu sehr preßt oder daß er, so unrichtig Fauchers Meinung sein mochte, mit seiner entgegengesetzten Ansicht nicht weniger irrt.

Faucher war in demselben Jahre, wie Engels, geboren und trat mit dieser Arbeit zuerst in die Oeffentlichkeit, im Alter von 24 Jahren. Er stammte aus der französischen Kolonie und war bis dahin nicht aus den Mauern Berlins gekommen; dafür war seine Kenntniß der englischen Verhältnisse aber trotz aller großen und kleinen Böcke respektabel genug, und jedenfalls hatte sein Beitrag zur Allgemeinen Literaturzeitung mit dem „Wesen der Dinge" unendlich mehr zu thun, als irgend ein anderer Erguß der reinen Kritik.

Um die wichtigsten Punkte herauszugreifen, so sagt Engels: „Schön ist es, wenn die Kritik den Korngesetzabschaffern die Zumuthung unterschiebt, als wüßten sie nicht, daß ceteris paribus ein Fallen der Brotpreise auch ein Fallen des Arbeitslohns zur Folge haben müsse und Alles beim Alten bliebe." Was Faucher nun wörtlich hierüber sagt, gebe ich etwas ausführlich wieder, da es auch sonst noch sein besonderes Interesse hat. Er fragte, was geschehen werde, wenn die Kornzölle abgeschafft würden und antwortete darauf: „Die Nahrung fällt im Preis, und der Tagelöhner und der Fabrikarbeiter könnten besser leben, wenn sie ihren Lohn ungeschmälert behielten. Der Arbeiter könnte vielleicht von der erschreckenden Länge der Zeit, die er in der schmutzigen Hölle der Fabrik in ewig gleichförmiger Beschäftigung zubringen muß, Etwas für eine gemüthliche Häuslichkeit, für eine Ausbildung seines Geistes retten; der Tagelöhner brauchte sich viel-

leicht nicht mehr an Erdtoffeln und Erdtoffeln und Erdtoffeln zu ergötzen, während er Weizenfelder pflügt; es könnte Manches besser werden, und sie predigen das auch in den Ligueversammlungen und halten lockend den Hoffnungskelch vor, aber es geschieht nicht, denn der Lohn bleibt eben nicht ungeschmälert. Die Geschichte geht ihren alten Gang, und die Konkurrenz, die nichts Anderes als der Geschäftsausdruck für den Egoismus ist, spielt von Neuem ihre verblendeten Opfer dem Egoismus in die Hände. Sobald nur eine Möglichkeit da ist, für billigeren Lohn zu arbeiten, wird auch dafür gearbeitet werden. Die da außer Brot waren, und solche giebt es immer, bieten sich an, zu arbeiten; sie müssen wohl, wenn sie nicht verhungern wollen, und nun die Nahrung billiger ist, werden sie es ja wohl aushalten und bieten sich für billigeren Lohn an. Der Mühleigner nimmt keinen Anstand, ein solches Gebot anzunehmen, und es dauert nicht lange, so ist der neue Lohn in allen Fabriken eingeführt.“ Man sieht daraus, wie schön Faucher schon in seiner ersten Arbeit das eherne Lohngesetz am Schnürchen hatte — an einer anderen Stelle sagt er noch wörtlich: „Die Konkurrenz giebt es nicht zu, daß der Lohn der Arbeit sich vom Minimum der Möglichkeit erhebt“ — derselbe Faucher, der, als Lassalle auf Grund dieses selben Gesetzes seine Arbeiteragitation begann, alle Donner des Himmels auf den „Halbwisser“ herabbeschwor, der die Arbeiter mit dem „faulen Ricardoschen Gesetze“ zu nasführen beabsichtige.

Engels scheint nun aber seinerseits im Rechte zu sein, denn Faucher sagt ja, daß die Korngesetzabschaffer in ihren Ligueversammlungen lockend den Hoffnungskelch vorhielten. Allein in demselben Aufsatze schreibt Faucher auch: „Wie der Landeigner dem Tagelöhner weiß macht, es sei die Einfuhr des fremden Korns, die ihn zu solcher Noth herabdrücke, so ist es dem Mühleigner, der allein den Gewinn der Fabrikation zieht, gelungen, dem Arbeiter weiß zu machen, die Vertheuerung des Korns sei an seinem Hunger und seiner langen Arbeitszeit schuld.“ Faucher wußte also ganz gut, daß die Korngesetzabschaffer sich keinen Täuschungen über die Wirkungen ihres Allheilmittels hingaben.

Bedeutsamer noch ist der Streit, den Engels wegen des Zehnstundentags mit Faucher begann. Die Zehnstundenbill war 1844 noch nicht durchgebracht, sondern erst von Lord Ashley beantragt worden. Nachdem Faucher, der zukünftige Bannerträger des deutschen Manchesterthums, das „soziale Verhältniß“ auseinandergesetzt hatte, das Alles dem Besitz und Nichts dem Besitzlosen „zukommen lasse“, fuhr er fort: „Ashley will Bewegung, Veränderung, Verbesserung, selbst auf Kosten der Kapitalsmacht, aber nur bis zu einem gewissen Grade; er will soziale Reformen, aber nur auf der äußersten Oberfläche, und mit dem steten Rückhalt unantastbarer Grund-

bestimmungen. Und was ist er so weiter, als das treue Abbild alles konstitutionellen Wirkens überhaupt? Es folgt in der Rede eine ungekünstelte, aber ausführliche Darstellung der Uebelstände, die er durch seine Zehnstundenbill zu heilen hofft; sie gleiten an dem Auge vorüber, eine düstere Reihe erstaunlicher und doch wirklicher Schrecknisse, vor denen selbst die Phantasmagorien aus Eugen Sues Zauberlaterne verbleichen. Wir können sie indeß weder vor der Phantasie, noch vor dem prüfenden Verstande mit dem Zahlenunterschiede von zwölf und zehn Stunden in den geringsten Zusammenhang bringen. Freilich rufen wir mit ihm aus: Wagt Einer aufzutreten und zu behaupten, daß solche Dinge auch nur einen Augenblick bestehen müssen? Wird irgend Jemand, der an das Dasein dieser maßlosen Uebel glaubt, auch nur einen Augenblick anstehen, die Axt an die Wurzel des Baumes zu legen, und wenn das nicht, doch einige seiner Zweige abzuhauen? Aber wir fragen dann nur mit um so größerer Verwunderung, wie eine so beschränkte Maßregel sich einen Axthieb auf die Baumwurzel nennen, sich den Namen des Radikalismus aneignen könne?" Faucher begreift also durchaus nicht die sozialpolitische Bedeutung der Zehnstundenbill; im Namen der reinen Kritik erklärt er sie für einen Pappenstiel, aber in seiner Polemik dagegen irrt Engels nicht weniger, wenn auch nach einer ganz anderen Seite hin.

Er schreibt: „Die Kritik dekretirt, daß die Zehnstundenbill des Lord Ashley eine schlappe Juste-Milieu-Maßregel und Lord Ashley selbst ein ‚treues Abbild des konstitutionellen Wirkens' sei, während die Fabrikanten, die Chartisten, die Grundbesitzer, kurz die ganze Massenhaftigkeit Englands bisher diese Maßregel für den allerdings möglichst gelinden Ausdruck eines durchaus radikalen Prinzips angesehen haben, da sie die Axt an die Wurzel des auswärtigen Handels und damit an die Wurzel des Fabriksystems legen, — nein, nicht nur legen, sondern tief hinein hauen würde." Es ist nun gewiß sehr richtig, daß die „ganze Massenhaftigkeit" Englands so dachte, aber es hat seine Nachwirkungen bis auf den heutigen Tag gehabt, daß Engels und Marx in den vierziger Jahren und bis in die fünfziger Jahre, noch lange über das Kommunistische Manifest hinaus, eben so dachten. Sie sahen damals in der Zehnstundenbill eine reaktionäre Fessel der großen Industrie. Sie bestritten natürlich nicht die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit des beschränkten Arbeitstags für das Proletariat, aber sie glaubten, daß er sich erst mit dem Siege der sozialen Revolution von selbst durchsetzen werde. Auf dem Boden der kapitalistischen Gesellschaft aber hielten sie ihn für eine Illusion, die trotz aller Gesetzeskraft von der großen Industrie immer wieder zerstört werden würde und bei Strafe des Selbstmordes auch zerstört werden müsse.

Erst die praktischen Wirkungen des englischen Zehnstundentags haben sie eines Besseren belehrt. In der Inauguraladresse der Internationalen Arbeiterassoziation erklärte Marx die Zehnstundenbill nicht nur für einen großen praktischen Erfolg, sondern auch für den Sieg eines Prinzips, und der erste Kongreß der Internationalen erklärte 1866 in Genf die gesetzliche Beschränkung des Arbeitstags für eine vorläufige Bedingung, ohne die alle anderen Bestrebungen der Arbeiterklasse nach Emanzipation scheitern müßten. Jedoch zur Zeit des Kommunistischen Manifestes bekannten Marx und Engels sich noch zu der Auffassung der Zehnstundenbill, die Engels in seiner Polemik gegen Faucher zuerst andeutete, und die nicht gehörige Beachtung dieses Umstandes hat gerade die wunderlichsten Irrthümer in der wunderlichen Debatte über die sogenannte „Verelendungstheorie" erzeugt.

---

3. Eine verkehrte Welt.

Im Anfange des vierten Kapitels bricht Engels seine Plänkeleien ab, und nun nimmt Marx das Gefecht auf, zunächst auch mit einer kleinen Plänkelei, wobei er etwas zu hart mit Edgar Bauer umspringt. Die Romane der Frau v. Paalzow waren in den vierziger Jahren ungefähr Dasselbe, was heute die Romane der Frau v. Eschstruth sind, und wenn es auch ein wohlfeiles Verdienst sein mochte, diese Sorte Modeliteratur mit ihrer lakaienhaften Gesinnung und ihrer verlotterten Sprache zu geißeln, so hat sich doch Edgar Bauer dies Verdienst erworben, und seine Kritik der Paalzowschen Romane gehörte zu den leidlichen Leistungen der Allgemeinen Literaturzeitung.

Es war auch nicht so uneben, wenn er dagegen protestirte, die Geschlechtsliebe zum obligatorischen Drehzapfen der Poesie zu machen, wie Engels sich später einmal ausgedrückt hat. „Ein Hüttchen, ein Stück Brot, das der Liebende mit der Geliebten theilt, ersetzt ihm die ganze menschliche Gesellschaft, ja er liebt nicht vollständig, wenn er die Gesellschaft nicht seinem ‚Gegenstande' zu opfern vermag": dieser Tadel der abgeschmackten und faden Idyllenmalerei hätte sich schon hören lassen, wenn nur Edgar Bauer das Kind nicht mit dem Bade verschüttet und die Liebe überhaupt vom Menschen getrennt hätte, um sie zu einem Opfer der reinen Kritik zu machen. Hier griff Marx mit Recht ein und demonstrirte an diesem Beispiel gleich die ganze Methode, den reinen Menschen dadurch herzustellen, daß die Wesensäußerungen des Menschen verselbständigt und ihm als Wesens*entäußerungen* gegenübergestellt wurden. Es war die karrikirende Uebertreibung des spekulativen Idealismus, die in Hegels

Phänomenologie ausgeführt hatte, das Dieses, nämlich der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit, gebe sich zwar als die reichste und wahrhaftigste Erkenntniß aus, sei aber in der That die abstrakteste und ärmste Wahrheit. Und so taufte Marx gleich die reine Kritik um, da sie sich eben auch als apartes Subjekt gebe, also die sich auf sich selbst beziehende, kritische Kritik sei.

Aeußerlich wird das vierte Kapitel dadurch zusammengehalten, daß es sich mit Edgar Bauer beschäftigt. Jedoch innerlich ist es seinem weitaus größten und wichtigsten Bestandtheile nach mit dem fünften Kapitel verbunden. Indem Marx sich der kritischen Mißhandlung Proudhons durch Edgar Bauer zuwandte, enthüllte er seine schweren Batterien, und es hieß nun gleich die Debatte auf ihre volle Höhe heben, wenn er die kritische Verherrlichung Eugen Sues durch Szeliga unmittelbar anreihte. Die reine Kritik war mit einem polemischen Meistergriff als eine verkehrte Welt aufgedeckt, sobald vor aller Welt Augen lag, daß sie in ihrem Kampfe gegen die Masse den kühnsten Denker des französischen Sozialismus sinnlos übersetzte, um ihm die „Ruhe des Erkennens“ abzusprechen, während sie in den belletristischen Abfall desselben Sozialismus die dunkelsten Geheimnisse der philosophischen Spekulation konstruirte.

Die Kritischen Randglossen, mit denen Marx die elende Uebersetzung Proudhons durch Edgar Bauer begleitete, gehören zu den werthvollsten Abschnitten der Heiligen Familie. Nicht wegen der Polemik gegen Edgar Bauer, die damals nur ein typisches Interesse hatte und heute kaum noch irgend ein Interesse hat, sondern wegen der Stellung, die Marx selbst zu Proudhons Erstlingsschrift einnahm.

Kein Zweifel, daß ihr unter den geistig bestimmenden Einflüssen, die der junge Marx empfangen hat, eine bedeutsame Stelle gebührt. Wenn Marx in seinem Nachruf auf Proudhon sagt, das berühmte Pamphlet habe bei seinem ersten Erscheinen „einen großen Anstoß“ gegeben, so hat besonders auch Marx diesen Anstoß erhalten. Nicht minder unzweifelhaft ist, daß Marx sein Urtheil über die Schrift bis zu einem gewissen Grade revidirt hat. Er hat sie im Jahre 1844 für die konsequente Fortentwicklung der politischen Oekonomie gehalten, wie sie von Adam Smith und Ricardo begründet worden war. Dagegen sagt er im Jahre 1865 von ihr, in einer streng wissenschaftlichen Geschichte der politischen Oekonomie wäre sie kaum erwähnenswerth, jedoch spielten solche Sensationalschriften in den Wissenschaften so gut ihre Rolle, wie in der Romanliteratur. Marx kannte, als er die Heilige Familie schrieb, die englischen Oekonomen erst unzureichend, wie Proudhon sie auch erst unzureichend kannte. Gerade die eindringlichere Beschäftigung mit Adam Smith und Ricardo war einer der beiden ent-

scheidenden Punkte, durch die Proudhon und Marx in schroffen Gegensatz geriethen. Proudhon suchte die Werththeorie der bürgerlichen Oekonomie in utopistischer Verknöcherung rückwärts zu drehen, während Marx sie in historischer Dialektik vorwärts zu entwickeln verstand.

Hieraus einen Vorwurf gegen Marx zu schmieden, kann aber nur den Leuten einfallen, die dazu verdammt sind, den Sisyphusstein der „Marx-vernichtung" zu wälzen. Für jeden normal denkenden Menschen ist vielmehr klar, daß Marx schon in der Heiligen Familie mit bewunderns-werthem Scharfsinn über Proudhon geurtheilt hat. Was ihm an dessen Schrift imponirte, das imponirt heute noch an ihr. So gänzlich überholt sie in wissenschaftlicher Beziehung sein mag, so wird man noch immer warm, wenn man sie als das liest, als was Marx sie von Anfang an aufgefaßt hat, als das erste wissenschaftliche Manifest des französischen Proletariats. Sie ist heute ja, wenigstens in Deutschland, so gut wie unbekannt, aber wer sie einmal, ohne jede Rücksicht auf das Ueberholte und Verfehlte, was sie auf jeder Seite enthalten mag, nur auf den eben angedeuteten historischen Gesichtspunkt durchlesen will, der wird ihr schwerlich das Zeugniß versagen, daß sie Alles in Allem die genialste geistige Kundgebung ist, die nicht nur das französische, sondern auch das moderne Proletariat überhaupt jemals aus sich selbst hervorgebracht hat. So hat Marx sie auch noch nach Proudhons Tode „epochemachend" genannt, ihr starke Muskulatur des Stils, herausfordernden Trotz, der das ökonomische „Allerheiligste" antaste, geistreiche Paradoxie, womit der gemeine Bürgerverstand gefoppt werde, zerreißendes Urtheil, bittere Ironie, ein tiefes und wahres Gefühl der Empörung über die Infamie des Bestehenden und revolutionären Ernst nachgerühmt.

Zugleich aber hat Marx in der Heiligen Familie seinen durchaus selbständigen Standpunkt gegenüber dieser Schrift gewahrt. Indem Proudhon die Illusionen der bürgerlichen Oekonomen gegenüber ihrer Praxis geltend machte, indem er die ideologischen Kategorien der bürgerlichen Oekonomie durch die praktischen Konsequenzen des Privateigenthums beleuchtete, indem er den menschlichen Schein der ökonomischen Verhältnisse ihrer unmenschlichen Wirklichkeit gegenüberstellte, blieb er selbst noch auf dem Boden der bürgerlichen Oekonomie. Er fand die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Eigenthums nur in einer moralischen Invektive, nur darin, daß er das Eigenthum für den Diebstahl erklärte. Seine kritische Analyse des Privateigenthums verlief positiv in ein Schlagwort, in den „gleichen Besitz", den er für eine „gesellschaftliche Funktion" erklärte, ohne sonst Etwas damit anfangen zu können.

Demgegenüber wies Marx darauf hin, daß Engels bereits in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern den Widerspruch zwischen ideologischer

Menschlichkeit und praktischer Unmenschlichkeit aufgelöst habe und zwar so, daß er die Kategorien des Arbeitslohns, des Handels, des Werthes, des Preises, des Geldes aus dem Privateigenthum abzuleiten verstand. Dann aber entwickelte Marx selbst das historische Gesetz, das in dem Gegensatze von Armuth und Reichthum, von Bourgeoisie und Proletariat waltete. Hatte Edgar Bauer durch eine seichte Redensart den Gegensatz wieder zu verdecken gesucht, den Proudhon vom proletarischen Standpunkt aus aufgedeckt hatte, so wahrte Marx den thatsächlichen Fortschritt, den Proudhon gemacht hatte, aber ging zugleich über ihn hinaus, indem er die historische Auflösung dieses Gegensatzes nachwies. In der zweiten seiner Kritischen Randglossen blitzen die Grundgedanken des modernen wissenschaftlichen Kommunismus auf; man sieht in diesen Sätzen, wie die mystifizirende Form der Hegelschen Dialektik in ihre rationelle Form umschlägt. Klingt es noch ideologisch genug, wenn das Proletariat „das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung" genannt wird, so vollzieht sich der dialektische Prozeß doch schon auf ebener Erde, wenn vom Proletariat hinzugefügt wird: „Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der Arbeit durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu thun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Lebenssituation, wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet." Diese historische Dialektik war der andere der beiden entscheidenden Punkte, in denen Proudhon und Marx sich nicht finden konnten. An Hegel ist Proudhon ebenso gescheitert, wie an Ricardo, während Marx später von Lassalle mit Recht angesprochen werden konnte als Sozialist gewordener Ricardo und Oekonom gewordener Hegel.

Beginnt Marx im vierten Kapitel der Heiligen Familie die lebensfähigen Elemente der Hegelschen Philosophie weiter zu entwickeln, so räumt er im fünften Kapitel mit ihren abgestorbenen Formen auf. In lichtvoller Weise enthüllt er das „Geheimniß" ihrer „spekulativen Konstruktion" und zeigt an Szeligas abschreckendem Beispiel, wie diese Konstruktion zum baufälligen Gerüste geworden war, an dem sich nur noch geil wucherndes Unkraut emporrankte. So amüsant ein solcher Beweis für die damalige Zeit sein mochte, so wird der blühende Unsinn des Herrn Szeliga den heutigen Leser eher ermüden, und es wird ihm vielleicht als müßig erscheinen, daß Marx sich so ausführlich damit abgegeben hat, ja in einem späteren Kapitel der Heiligen Familie noch ausführlicher darauf zurück-

kommt. Jedoch war diese Ausführlichkeit durchaus angezeigt, wenn dem spekulativen Idealismus ein nachdrücklicher Prozeß gemacht und seine gehässige Feindschaft gegen den Sozialismus unschädlich gemacht werden sollte. Sein vornehmes Naserümpfen über den Sozialismus eines Proudhon erhielt erst das richtige Relief, wenn seine Verliebtheit in einen sozialistelnden Schauerroman und sein heißes Bemühen dargethan wurde, in den abgebrauchtesten Romanfiguren, einem schuftigen Notar, einem närrischen Portier, einer lustigen Grisette nach den Geheimnissen der erhabensten Gedankenkategorien zu schürfen.

Zudem hatte es Marx nicht allein mit Szeliga, sondern auch mit Eugen Sue zu thun. Der spekulative Mißbrauch, der mit der sozialistischen Romantik getrieben wurde, war nicht die einzige gemeingefährliche Seite dieser Romantik, und nicht einmal ihre gemeingefährlichste Seite; hat doch noch ein Menschenalter später ein Historiker von Treitschkes Ansprüchen die „ekelhaften Erfindungen der sozialistischen Muse Eugen Sues“ mit der deutschen Sozialdemokratie in geistige Verwandtschaft gebracht. Im Jahre 1844 jedenfalls, wo die Geheimnisse von Paris eben erschienen waren, wo sie nicht nur in alle möglichen Sprachen übersetzt wurden, sondern auch eine Fluth nachahmender Machwerke hervorriefen, war eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen keineswegs so überflüssig, wie sie heute erscheinen mag. Doch wird auf diese Seite der Sache besser beim achten Kapitel zurückzukommen sein.

---

4. Geist und Masse.

In dem sechsten Kapitel, dem sich das siebente als eine Art Anhang anschließt, setzt sich Marx mit Bruno Bauer selbst auseinander. Er knüpft dabei an die Aufsätze Bauers in der Allgemeinen Literaturzeitung an, zieht aber auch dessen sonstige literarische Thätigkeit in den Bereich seiner Kritik, namentlich die Schrift: Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, worin Bauer seine Vertreibung von der Bonner Universität erörtert hatte.

Von den „drei Feldzügen“ der absoluten Kritik, in die Marx seinen Stoff eintheilt, bezieht sich der erste auf zwei Aufsätze, die Bruno Bauer im ersten Hefte der Allgemeinen Literaturzeitung veröffentlicht hatte. Dies Heft war schon im Dezember 1843 ausgegeben worden, also mehrere Monate vor dem Erscheinen der Deutsch-Französischen Jahrbücher. In dem einen der beiden Aufsätze besprach Bauer eine Anzahl Kritiken, die seine Schrift über die Judenfrage auf jüdischer Seite hervorgerufen, in dem andern kritisirte er den ersten Band der Politischen Vorlesungen, die Pro-

fessor Hinrichs in Halle eben herausgegeben hatte. Der Replik auf die jüdischen Kritiker, mit der die Allgemeine Literaturzeitung begann, hatte Bauer einige allgemeine Sätze vorangestellt, die sozusagen als Programm der neuen Zeitschrift angesehen werden konnten. Er sagte darin der liberalen und radikalen Bewegung des Jahres 1842 ab, so hervorragend er an ihr betheiligt gewesen war, und erklärte die Nothwendigkeit ihres Scheiterns aus dem Gegensatze zwischen „Geist“ und „Masse“, zwischen „Idee“ und „Interesse“, so zwar, daß die „Masse“ und ihr „Interesse“ die wahren Widersacher des „Geistes“ und seiner „Idee“ sein sollten.

Diesen von Bauer konstruirten Gegensatz nahm Marx zunächst aufs Korn. Er zeigte an dem Beispiele der französischen Revolution, daß die „Idee“ sich immer blamirt habe, soweit sie vom „Interesse“ verschieden gewesen sei. Das „Interesse“ dieser Revolution habe sich durchgesetzt in siegreichem Vorwärtsschreiten über die Feder Marats, die Guillotine der Terroristen, den Degen Napoleons und das Kruzifix der Bourbonen, während ihre „Idee“ gescheitert sei, sofern sie kein „Interesse“ hinter sich gehabt habe. Das Klasseninteresse der Bourgeoisie hat sich in dieser Revolution verwirklicht, aber für die Arbeiterklasse ist sie verfehlt geblieben, weil das Proletariat in der bürgerlichen Revolution nur erst eine „Idee“, aber noch kein „Interesse“ besaß.

Dann berief sich Marx auf die Vertreter des französischen und englischen Sozialismus dafür, daß der beständige Schiffbruch des Geistes in der Geschichte zu ganz anderen Konsequenzen führe, als Bauer ziehe. Wenn alle historischen Fortschritte des Geistes bisher Fortschritte gegen die Masse der Menschheit gewesen seien, die in immer entmenschtere Situationen getrieben würde, so hätten Fourier und Owen ein Grundgebrechen der zivilisirten Welt vermuthet und die wirklichen Grundlagen der jetzigen Gesellschaft einer einschneidenden Kritik unterworfen; dieser Kritik habe praktisch sogleich die Bewegung der großen Masse entsprochen, im Gegensatze zu welcher die bisherige geschichtliche Entwicklung stattgefunden habe. Dagegen mache Bauer den „Geist“ und die „Masse“ zu rein ideologischen, jeder historischen Bestimmtheit entkleideten Kategorien, und falle somit in kritisch karrikirter Uebertreibung der Hegelschen Philosophie in das christlich-germanische Dogma vom Gegensatze des Geistes und der Materie, Gottes und der Welt zurück. Während der absolute Geist Hegels immer erst nachträglich, nach Ablauf der historischen Bewegung, in der Philosophie zum Bewußtsein komme, mache Bauer die spekulative Einbildung zur Lenkerin der historischen Entwicklung, womit dann auch, im Gegensatze zu Hegel, das wirkliche philosophische Individuum zum absoluten Geiste werde.

Nachdem Marx so zu Bauers programmatischen Sätzen entschiedene Stellung genommen hatte, ging er auf die Artikel über die jüdischen Kritiker und Professors Hinrichs näher ein. Die liberalen und rationalistischen Juden, die sich gegen Bauer erhoben hatten, waren an sich „triste Gegner", und wenigstens in einem Punkte kann man Bauers Verachtung der „Masse" heute noch ganz gut verstehen. Wenn die jüdischen Wortführer verlangten, daß die Kritiker des Judenthums „amtlich zum Schweigen gebracht werden" sollten, die christlich-germanischen Schreihälse dagegen jeden Besen, der in die Nähe ihrer Moderhaufen gerieth, von „jüdischem Gelde" bewegt sahen, und mächtiglich zeterten, daß „die Juden sich fast ganz der Presse bemächtigt" hätten, so mochte Bauer wohl ausrufen: „Unseliger Kampf, wo man sich auf beiden Seiten solcher Deklamationen und Denunziationen bedient!" Allein wenn er durch die „Unseligkeit" dieses Kampfes bewiesen sah, daß man auf beiden Seiten bereits erschöpft sei und nunmehr die reine Kritik freies Feld habe, so sollte er gerade lange genug leben, um zu erfahren, daß jene holden Wechselreden in den achtziger Jahren noch ebenso lebendig waren, wie in den vierziger Jahren.

Einstweilen blieb er dabei, die allgemeine und wahre Bedeutung der Judenfrage erkannt zu haben, kam jedoch in dem Handgemenge mit den Philippson, Hirsch, Salomo, Holdheim, Freund keineswegs ungerupft davon. Es waren, wenn nicht durchweg, so doch überwiegend Rabbiner, aber sie verstanden den Theologen besser auszuziehen, als der berühmte Kritiker der Theologie. Fühlte sich Bauer doch schon, worüber Marx mit Recht spottet, dadurch gekränkt, daß auf dem rheinischen Provinziallandtage von 1843 ein Redner die Aufhebung des rheinischen Judenedikts mit den Worten befürwortet hatte, die Juden seien nur nach ihrer jüdischen Weise, wie die Christen nach ihrer christlichen Weise verschroben. Nicht diese Meinung an sich war für Bauer verdrießlich, denn in der Sache dachte er ebenso, sondern das Gefühl der Gleichgiltigkeit gegen alle Religion, das sich in ihr aussprach. Für ihn war der Atheismus die unerläßliche Voraussetzung der bürgerlichen Gleichheit, während die Philippson und Genossen ganz gut wußten, daß die politische Emanzipation des Judenthums möglich sei, ohne daß weder das Christenthum noch das Judenthum aufgehoben zu werden brauchten.

Noch leichteres Spiel, als mit ihnen, schien Bruno Bauer mit dem Professor Hinrichs zu haben. Hinrichs war ein Hegelianer der landläufigen Observanz, dem Bauer in gewissen Sinne die „banalen Redensarten" der Schule wohl vorwerfen durfte. Hinrichs begann in den zwanziger Jahren mit Aesthetischen Vorlesungen über Goethes Faust, die Platen in

der Verhängnißvollen Gabel als ein Obertollhausüberschnappungsnarrenschiff verspottete, und endete in den fünfziger Jahren mit einer Entwicklungsgeschichte des Königthums, worin er die geschichtlich auftretenden Formen der Monarchie als vorübergehende Entwicklungsmomente konstruirte, die ihren dialektischen Abschluß in dem Manteuffelischen Preußen gefunden hätten. In seinen Politischen Vorlesungen verfocht Hinrichs den Satz, daß die deutschen Despoten nach der Besiegung Napoleons durchweg liberal gewesen seien und mit ihren freiheitlichen Tendenzen nur an dem Unverstande ihrer Stände gescheitert seien, einen Satz, der insofern ein Körnchen Salz enthalten mochte, als sich in einzelnen deutschen Bundesstaaten die mittelalterlich vererbten Stände den etwas moderneren Bedürfnissen des Absolutismus widersetzt hatten, aber der in seiner Allgemeinheit natürlich ein philosophisch zurechtgestutzter Widersinn war. Marx hütete sich denn auch vor jedem Worte, das zu Gunsten des Professors Hinrichs gedeutet werden konnte. Er hielt sich an Bauers Kritik, die um so blamabler war, als sie selbst einen solchen Gegner nur durch Phrasen übertrumpfen, die „Politik", die doch immer noch mit dem wirklichen Leben zusammenhing, nur zu Ehren einer völlig in der Luft schwebenden „Gesellschaft" abdanken, und die „Hegelsche Philosophie" nur durch die kritische Kritik überwinden konnte.

Der „zweite Feldzug" dieser Kritik befaßte sich mit einer zweiten Kolonne jüdischer Kritiker und mit dem zweiten Bande der Politischen Vorlesungen. Die neue Replik in der Judenfrage erschien im vierten Hefte, also im Monat März, so daß Bauer bei ihrer Veröffentlichung möglicher Weise schon die Deutsch-Französischen Jahrbücher und darin Marxens Kritik der Judenfrage gelesen hatte. Sei es nun aus diesem Grunde, oder sei es weil die neue Schaar jüdischer Kritiker, Geiger, Riesser, Zunz, ihn härter bedrängte — namentlich Riesser, der später im Frankfurter Parlamente saß, war kein ungeschickter Debatter —, genug, Bauer begann, in diesem Aufsatze schon einen Rückzug anzutreten. Er mußte selbst gestehen, daß die reine Kritik noch nicht vollendet gewesen sei, als sie in seiner Schrift über die Judenfrage den philosophischen Staat konstruirt habe, worin erst die Emanzipation der Juden und der Christen möglich sein sollte. Jedoch war ihm dies Geständniß nur unbequem, weil es einen Schatten auf die Unfehlbarkeit der reinen Kritik warf: sonst paßte ihm die Retirade vom „Staat" auf die „Gesellschaft" in seinen ideologischen Kram. Er half sich damit zu sagen, in der Schrift über die Judenfrage hätte er über die Kritik nicht hinausgehen wollen oder dürfen; diejenige Weltform, welche die Kritik vorbereite, und deren Gedanken sie sogar erst vorbereite, sei keine blos rechtliche, sondern eine gesellschaftliche, von der wenigstens so

viel gesagt werden könne, daß wer zu ihrer Ausbildung nicht das Seinige beigetragen habe, wer nicht mit seinem Gewissen und Gemüth in ihr lebe, sich in ihr nicht zu Hause fühlen und an ihrer Geschichte nicht theilnehmen könne. Mit welchem Gallimathias dann Marx schnell genug fertig wurde.

Etwas greifbarer erschien die Kritik, die Bruno Bauer im fünften Hefte an den zweiten Band der Politischen Vorlesungen geknüpft hatte. Er führte hier gegen den Hegelianer Hinrichs aus: „Die dogmatischen Begriffe wurden als göttliche Mächte verehrt, weil das Auge für die wirkliche Welt, deren höchster Ausdruck sie sein sollten, noch verschlossen war, weil man den wirklichen Reichthum der menschlichen Verhältnisse, den ungeheuren Inhalt der Geschichte, die Bedeutung des Menschen noch nicht kannte. Der einfache Begriff vertrat die Stelle des Menschen, der erst geschaffen werden sollte; die Dialektik der Begriffe war der Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, weil sie den Kampf der Geschichte noch nicht sahen und von dem Kampfe der Masse mit dem Geiste, von diesem Kampfe, der das Ziel der ganzen bisherigen Geschichte war, nicht einmal eine Ahnung hatten." Bauer stellte der Philosophie sogar das in seinen Augen härteste Armuthszeugniß aus, indem er sie zum Mundstück der Masse machte.

Gleichwohl hatte Engels allen Grund, in der Heiligen Familie diese Anschauung Bauers als eine Travestie auf Feuerbach zu verspotten. Was Bauer als seine That ausgab, war vielmehr Feuerbachs That, die wieder in ideologischen Dunst aufzulösen die That oder wenigstens der Versuch Bauers war. Nur drückte sich Engels nicht hinlänglich klar aus, wenn er sagte, Feuerbach habe auch „den wirklichen Reichthum der menschlichen Verhältnisse, den ungeheuren Inhalt der Geschichte 2c." längst vernichtet, und den wirklichen, lebendigen Menschen an ihre Stelle gesetzt. Gegen Bauer, der in dem Kampfe der Masse mit dem Geiste das Ziel der Geschichte erblickte und den „wirklichen Reichthum der menschlichen Verhältnisse, den ungeheuren Inhalt der Geschichte 2c." zu neuen Kategorien machen wollte, war Engels im Rechte, nicht aber ebenso gegen Feuerbach, der zuviel fortgeworfen hatte, als er mit dem „alten Plunder" auch „den wirklichen Reichthum der menschlichen Verhältnisse, den ungeheuren Inhalt der Geschichte 2c." fortwarf.

So wenig die Geschichte eine aparte Person ist, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre Zwecke durchzusetzen, so war es mindestens mißverständlich, wenn Engels sagte, sie sei Nichts, als die Thätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen. Die Heilige Familie zeigt an diesen, wie an vielen andern Stellen den historischen Materialismus in seiner

Geburtsstunde, worin für den heutigen Leser ihr größtes Interesse liegt. Hatte Feuerbach den wirklichen Menschen lebendig gemacht, so kam es nunmehr darauf an, den wirklichen Reichthum der menschlichen Verhältnisse lebendig zu machen, ihn aus der „Thätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen" zu entwickeln und damit die Aufgabe zu lösen, die dann in der That der historische Materialismus gelöst hat. Mit der isolirten Aufstellung des „wirklichen, lebendigen Menschen" streifte Engels an Stirner, dessen demnächst erscheinende Schrift ihn im ersten Augenblick auch frappiren sollte.

Der „dritte Feldzug" der absoluten Kritik richtete sich unmittelbar gegen Marx. Das achte Heft der Allgemeinen Literaturzeitung begann mit einem Artikel Edgar Bauers, der das Jahr 1842 noch einmal verdonnerte und mit dem Bekenntniß schloß, die Kritik stelle keine Dogmen auf, sondern wolle Nichts, als die Dinge kennen lernen. Dann fragte Bruno Bauer im dritten Aufsatze dieses Heftes: Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik? Der „freie Staat" wurde nunmehr völlig aufgegeben, weil er in keiner Weise die Aufgaben der „menschlichen Gesellschaft" erfüllen könne. Indem nun aber Bauer die „allgemeinen Interessen" dieser Gesellschaft auf seine Fahne schrieb, durfte oder wollte er dem unendlichen Selbstbewußtsein der reinen Kritik nicht das schwere Opfer auferlegen, ehrlich zu sagen, daß sie zwei Jahre früher auf dem Holzwege gewesen sei. Er suchte vielmehr mit verlegenen Redensarten um die Thatsache zu schlüpfen, daß die Kritik in dem bösen Jahre 1842 politisirt und gar das für sie doppelt große Pech gehabt hatte, in der Judenfrage, nach dem inzwischen von Marx in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern geführten Nachweise, die politische mit der menschlichen Emanzipation zu verwechseln. Um so gütlicher that sich Bauer darin, die große französische Revolution als ein Experiment des 18. Jahrhunderts zu verwerfen, den französischen Materialismus als einen Vorläufer der reaktionären Romantik zu denunziren, und den französischen Sozialismus als eine Reihe phantasirender Systeme abzuthun, die in der Masse, wie sie sei, ein brauchbares Material gesehen hätten.

In der Masse, wie sie sei, denn in der Masse, wie sie sein könne und werden sollte, hatte Bruno Bauer nun auch sein Herz entdeckt. Er definirte sie als „das bedeutendste Erzeugniß der Revolution, als die getäuschte Menge, welche die Illusionen der politischen Aufklärung, überhaupt der ganzen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, einer grenzenlosen Verstimmung übergeben haben." Diese Verstimmung soll die reine Kritik beseitigen; sie will die tiefe Kluft aufheben, die sie von der Masse scheidet, aber „was man heben will, muß man bekämpfen." Ein geistiges Wesen, zu dem die Masse nunmehr in den Augen der reinen Kritik avanzirt ist, könne nicht

gehoben werden, wenn es nicht verändert werde, und verändert könne es nicht werden, ehe es nicht den äußersten Widerstand erfahren habe. Von der Höhe dieser ideologischen Wunderkur warf Bruno Bauer einen verächtlichen Blick auf die „deutschen Aufklärer", die, in ihren Hoffnungen von 1842 plötzlich getäuscht, in ihrer Verlegenheit nicht gewußt hätten, was nun anzufangen sei, als ihnen zu rechter Zeit die Kunde von den neueren französischen Systemen gekommen sei. Sie könnten nur von der Hebung der niederen Volksklassen reden, und um diesen Preis dürften sie sich der Frage überheben, ob sie nicht selbst zur Masse gehörten, die eben nicht nur in den untersten Schichten aufzusuchen sei. So schloß Bauer mit einem hämischen Blick auf diejenigen, deren ganzes Besitzthum das Wort: Organisation der Masse sei; er wollte es ihnen ansehen, daß sie ungefähr ahnten, ob und in wie weit das richtige Verhältniß eingeleitet sei.

Es erübrigt, ausführlicher auf diesen Artikel einzugehen, dessen wesentliche Sätze Marx in der Heiligen Familie wörtlich anzieht, indem er sie kritisirt. Nur noch ein Wort über den Ton, der die Musik machte. Von Ruge bis auf Mackay ist immer neue Klage über die „gehässige" und „gemeine" Polemik erhoben worden, die Engels und namentlich Marx in den vierziger Jahren geführt haben sollen. Gewöhnlich entsprang und entspringt diese Klage dem verwundeten Gemüthe des weinerlichen Philisters, der seine Angst vor der Klarheit und Konsequenz des Prinzips durch eine biderbe Menschenfreundlichkeit zu verdecken sucht, aber wenn sie demnach schon sehr gleichgiltig ist, so stellt sich ohnehin bei jedem näheren Eingehen auf die Sachlage heraus, daß die bemitleideten Opfer der Marx und Engels gewöhnlich die Karnickel gewesen sind, die angefangen haben. Wie Ruge, so auch Bruno Bauer. Die Kritik, die Marx in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern an Bauers Schrift über die Judenfrage geübt hatte, war formell ganz unanfechtbar; Marx konnte unmöglich seine sachlich abweichende Ansicht in einer für Bauers Person achtungsvolleren Form entwickeln. Um so dürftiger und verletzender fiel Bauers Antwort aus. Statt sachlicher Gründe hochmüthige Redensarten, und statt ehrlichen Kreuzens der Klingen ein gesucht-nichtachtendes Hinwegsehen über den Gegner, wie über einen dummen Jungen, der in blöder Verlegenheit aus einem Irrthum in den andern tappe. Später hat Marx dergleichen Anfälle von Großmannssucht an seinen Gegnern wohl scherzhaft genommen oder sie ganz ignorirt, aber im Jahre 1844 lagen die Dinge nicht so, daß er großmüthig der Narretei lassen konnte, was sie beanspruchte. Der „reale Humanismus" mußte sein Recht erkämpfen gegen den „spekulativen Idealismus", der sich auf die großen Ueberlieferungen des deutschen Geisteslebens, mit wie

großem Unrecht immer, berufen konnte, und wenn Marx einmal sprechen mußte, so hatte er nach dem von Bauer angeschlagenen Ton allen Grund und alles Recht, deutlich zu sprechen.

In sechs Abschnitten setzte sich Marx mit dem „dritten Feldzug" auseinander. Zunächst zerzauste er die hilflosen Ausflüchte, womit Bauer seine „politische" Vergangenheit aus der Welt zu schaffen unternommen hatte, dann faßte er noch einmal zusammen, was er in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern über die Judenfrage entwickelt hatte. Dabei ließ er die Unfehlbarkeit der reinen Kritik zweimal Spießruthen laufen, einmal indem er sich ironisch erbot, eine Reihe von scholastischen Traktätlein über ihre geistigen Irrfahrten zu liefern, dann indem er aufzeigte, wie sich Bruno Bauer vom Glauben an Jehova zum Glauben an das preußische Königshaus, dann von der konservativen bis zur liberalen Politik, und endlich als ihm der in Deutschland sich ausbreitende Sozialismus das Stichwort der „Gesellschaft" an die Hand gegeben hätte, zum kritischen Heiland und Welterlöser entwickelt habe.

Bedeutend höher stehen der dritte und der vierte Abschnitt, in denen Marx seine positive Auffassung der französischen Revolution und des französischen Materialismus darlegt; neben den Kritischen Randglossen über Proudhon gehören sie zu den Glanzpartien der Heiligen Familie. Was Marx über die französische Revolution sagt, ist in der Form so knapp und in der Sache so erschöpfend, daß es sich schwer resümiren läßt; wohl aber läßt es sich noch ergänzen durch einige Sätze aus dem 18. Brumaire, in denen Marx namentlich auf die Täuschung der Terroristen näher eingeht. Er sagt hier: „Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, St. Just, Napoleon, die Heroen wie die Parteien und die Masse der alten französischen Revolution, vollbrachten in dem römischen Kostüm und mit römischen Phrasen die Ausgabe ihrer Zeit, die Entfesselung und Herstellung der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Die Einen schlugen den feudalen Boden in Stücke und mähten die feudalen Köpfe ab, die darauf gewachsen waren. Der Andere schuf im Innern von Frankreich die Bedingungen, worunter erst die freie Konkurrenz entwickelt, das parzellirte Grundeigenthum ausgebeutet, die entfesselte industrielle Produktivkraft der Nation verwandt werden konnte, und jenseits der französischen Grenzen fegte er überall die feudalen Gestaltungen weg, so weit es nöthig war, um der bürgerlichen Gesellschaft in Frankreich eine entsprechende, zeitgemäße Umgebung auf dem europäischen Kontinent zu verschaffen. Die neue Gesellschaftsordnung einmal hergestellt, verschwinden die vorsintfluthlichen Kolosse und mit ihnen das wieder auferstandene Römerthum — die Brutusse, Gracchusse, Publicolas, die Tribunen, die Senatoren und Cäsar selbst. Die bürgerliche Gesellschaft in

ihrer nüchternen Wirklichkeit hatte sich ihre wahren Dolmetscher und Sprachführer erzeugt in den Says, Cousins, Royer-Collards, Benjamin Constants und Guizots, ihre wirklichen Heerführer saßen hinter dem Kontortisch und der Speckkopf Ludwigs XVIII. war ihr politisches Haupt. Ganz absorbirt in die Produktion des Reichthums und in den friedlichen Kampf der Konkurrenz begriff sie nicht mehr, daß die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten. Aber unheroisch, wie die bürgerliche Gesellschaft ist, hatte es jedoch des Heroismus bedurft, der Aufopferung, des Schreckens, des Bürgerkriegs und der Völkerschlachten, um sie auf die Welt zu setzen. Und ihre Gladiatoren fanden in den klassisch strengen Ueberlieferungen der römischen Republik die Ideale und die Kunstformen, die Selbsttäuschungen, deren sie bedurften, um den bürgerlich beschränkten Inhalt ihrer Kämpfe sich selbst zu verbergen und ihre Leidenschaft auf der Höhe der großen geschichtlichen Tragödie zu halten." Man sieht aus diesen, im Jahre 1852 geschriebenen Sätzen bei aller Gleichheit der Grundanschauung, wie sehr Marx die philosophische Kruste abgestreift hat, die sein Stil im Jahre 1844 noch trug.

Nicht minder bedeutsam, als sein Urtheil über die französische Revolution, ist sein Urtheil über den französischen Materialismus. Er hebt an ihm die entscheidende Wendung zur gesellschaftlichen Kritik hervor, die Wendung, die auch für Marx selbst entscheidend geworden ist, indem sie ihn vorwärts trieb über Feuerbachs rein anschauenden Materialismus, zu dem sich Marx sonst noch in der Heiligen Familie mit großer Begeisterung bekennt. „Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen." . . . Diese und ähnliche Sätze, die Marx fast wörtlich schon in den ältesten französischen Sozialisten fand, sind für ihn eine Erleuchtung gewesen. Mit vollem Recht verwirft er das angebliche Verlaufen dieses Materialismus in die Romantik und deckt ihn in überzeugender Weise als die Wurzel des englisch-französischen Sozialismus auf.

Die paar leeren Redensarten Bauers über diesen Sozialismus werden dann im fünften Abschnitt abgethan, worauf im sechsten und letzten der spekulative Kreislauf der absoluten Kritik im Auflösungsprozesse der Hegelschen Philosophie geschildert wird. Von der äußersten Rechten der Hegelschen Schule, von der Zeitschrift für spekulative Theologie, die den orthodoxen Kohl philosophisch zurecht knetete, hatte sich Bauer zur Philosophie des Selbstbewußtseins entwickelt und war in ihr mit Marx zusammengetroffen.

In diesem Selbstbewußtsein fanden sie gemeinsam den Menschen, aber während Marx ihn in all seiner historischen Lebendigkeit ergriff, nahm Bauer ihn wieder in den Himmel der ideologischen Spekulation zurück, wo die reine Kritik so leer in sich selbst kreiste, wie einst die spekulative Theologie. Es war das letzte Todeszucken der idealistischen Philosophie, die von nun an nur noch als Gespenst in den Beinhäusern des Despotismus umging.

Schließt das sechste Kapitel der Heiligen Familie mit dem Hinweise darauf, wie das Kreisen der reinen Kritik in sich selbst ohne alles weitere Interesse für die Masse sei, so schildert das siebente Kapitel mit munterer Laune, wie sich die Allgemeine Literaturzeitung dennoch eine Masse zu schaffen suchte, an der sie ihre kritischen Künste zeigen könnte. Es gehört zu den unwichtigeren Theilen des Buchs, enthält aber doch auch diesen und jenen Keim des historischen Materialismus, so die schöne Ausführung darüber, daß sich keine historische Periode erkennen lasse, ohne die Industrie dieser Periode, die unmittelbare Produktionsweise des Lebens selbst, erkannt zu haben, daß die Geburtsstätte der Geschichte die grob-materielle Produktion auf der Erde, nicht die dunstige Wolkenbildung am Himmel sei.

---

5. Die Geheimnisse von Paris.

Nach alledem blieb nur noch übrig, zu zeigen, wohinaus die praktischen Konsequenzen des Bauerschen Selbstbewußtseins gingen.

Diese Aufgabe war sehr schwierig, weil die reine Kritik eben reine Kritik war, weil sie zwar viel von ihrem „Standpunkt" sprach, aber nur um damit zu verdecken, daß sie überhaupt keinen Standpunkt hatte, weil sie einen positiven Inhalt nicht einmal durchscheinen lassen, geschweige denn offenbaren konnte, und zwar aus dem einfachen Grunde nicht, weil sie keinen positiven Inhalt besaß. Selbst Faucher, der sich noch am ehesten mit den materiellen Fragen der modernen Welt befaßte, wußte doch nur gleichmäßig über sie abzusprechen. Man kann sich heute noch aus den Spalten der Allgemeinen Literaturzeitung unterrichten, daß sie keine andere Handhabe bot, ihrer etwaigen Weltanschauung auf die Sprünge zu kommen, als die Verherrlichung der Geheimnisse von Paris durch Szeliga. Dieser würdige Jünger Bruno Bauers entdeckte in dem Romane Eugen Sues nicht nur die Lösung aller möglichen spekulativen Geheimnisse, sondern in seinem Helden geradezu das Ideal der kritischen Kritik, ohne irgend einen Einspruch des Meisters, der vielmehr dieser Apotheose fast ein ganzes Heft seiner Zeitschrift einräumte.

Ohnehin hatte die Kritik dieses Romans, wie schon erwähnt wurde, für die damalige Zeit ein gewisses selbständiges Interesse. Er machte ein geradezu beispielloses Aufsehen. Wie ihm die „vornehmste" Zeitung der französischen Bourgeoisie ihr Feuilleton einräumte, so hielt es selbst Wigand, der Herausgeber der Hallischen und der Deutschen Jahrbücher, nicht unter seiner Würde, eine Uebersetzung von ihm zu veranstalten, die beiläufig, eine unter vielen, bis zum Jahre 1885 elf Auflagen erlebt hat. Aesthetisch hat der Roman allerdings gar keinen Werth, und es ist heute geradezu eine Qual, seine fünfzehn Bände durchzulesen. Er gehört kaum noch zur Unterhaltungs-, sondern eher zur Kolportageliteratur; so lappenmäßig ist er, augenscheinlich von Zeitungsnummer zu Zeitungsnummer, aneinandergenäht, und so geringe Mühe giebt sich der Verfasser, die groben Fäden der Intriguen mit einiger Geschicklichkeit zu verknüpfen. Sue führt mitunter den Leser selbst in seine Schneiderwerkstatt, indem er ihm in Anmerkungen erklärt, wie dieser Lappen zu jenem passe, oder wie der Faden wieder angesponnen werden könne, der dem Erzähler unversehens zerrissen sei.

Gleichwohl war Sue keineswegs ohne jedes Talent. Er besaß ein gewisses Maß poetischer Gestaltungskraft, und wenn er auch nur ein gleiches Maß ästhetischer Wahrhaftigkeit besessen hätte, so hätte er sich immerhin einen bescheidenen Platz in der schönen Literatur des Julikönigthums sichern können. Jedoch verdarb er sich seinen dichterischen Blick dadurch, daß er immer nach dem Wohlgefallen der Bourgeoisie schielte. Er entschuldigte sich, daß er die Nachtseiten der bürgerlichen Gesellschaft schildere; er rechne dabei ein wenig auf die furchtsame Neugierde, die durch schreckliche Schauspiele erregt werde, und er glaube an die Macht der Kontraste. Unter dem Gesichtspunkte der Kunst betrachtet, sei es vielleicht gut, gewisse Gestalten vorzuführen, deren dunkle, kräftige und rohe Färbung Szenen ganz anderer Art mehr hervorhebe. Für die Leser werde dieser Ausflug unter die Bevölkerung der Galeeren und der Schaffotte vielleicht neu sein, und übrigens tröstet sie Sue, daß wenn er sie den Fuß auf die unterste Stufe der sozialen Leiter setzen lasse, die Atmosphäre sich mehr und mehr reinigen solle, je weiter die Erzählung fortschreite. In der That „reinigt" sich die Atmosphäre dermaßen, daß ein deutscher Duodezdespot die Rolle des Weltenrichters unter den Armen und Elenden übernimmt, die Guten belohnend und die Bösen bestrafend, eine Rolle, die er freilich nicht durchführen kann, ohne, wie Marx hervorhebt, sein deutsches Ländchen wie ein Vampyr auszusaugen.

Diese Sorte Literatur, die mit dem Elend der Armen spielt, um die ermatteten Nerven der Reichen zu kitzeln, ist heute noch nicht ausgestorben,

am wenigsten in Deutschland. So plump, wie in Sues Roman, darf sie gewiß nicht mehr aufzutreten wagen, aber um so gründlicher läßt sie sich an diesem Muster studiren. Sue ist darin von einer erstaunlichen Konsequenz und verdirbt sich lieber seine besten Wirkungen, ehe er die schuldige Reverenz vor den Vorurtheilen der Bourgeoisie unterläßt. Seine Lachtaube, eine sonst gar nicht übel gezeichnete Grisette, lebt in ihrer lustigen Boheme wie eine Vestalin und erhält für ihre anatomische Unschuld reichen Lohn, während die Marienblume, ein unschuldiges Opfer der Prostitution, die sich in dieser traurigen Lage dennoch Frische des Geistes und des Herzens bewahrt hat, am christlichen Kreuze gefoltert werden und sterben muß. Wo Sue seine unterthänige Gesinnung gegen die herrschenden Klassen noch nicht hinlänglich durch die Verrenkung seiner Gestalten auszudrücken weiß, schreibt er seichte Leitartikel, um den Sozialismus für die Bourgeoisie schmackhaft zu machen: die Guten sollen durch Ehrenkronen belohnt, die Bösen in Zellengefängnissen gebessert werden; die Gelüste der vornehmen Herren auf das weibliche Gesinde sollen durch strengere Strafbestimmungen gebändigt, die ehebrecherischen Neigungen der vornehmen Damen durch spielerische Wohlthätigkeit zerstreut werden. Alles das ging der Bourgeoisie sehr sanft ein, besonders ihren hysterischen Weibern; ein reiches Frauenzimmer in Berlin erbot sich, beträchtliche Summen herzugeben, um soziale Reformen nach dem Muster Sues durchzuführen.

Die Fabel des Romans beruht auf den abenteuerlichsten Voraussetzungen. Bei der Heimramschung der deutschen Kleinstaaterei durch den ersten Napoleon ist auf Fürbitte eines französischen Marquis dem Fürsten von Gerolstein die Souveränetät belassen worden. Um die Fortdauer der glorreichen Dynastie zu sichern, erhält ihr einziger Erbe, ein schwächlicher Knabe, einen herkulischen Landedelmann aus Yorkshire zum ersten Erzieher. Unter der Leitung dieses Sir Walter Murph wird der junge Rudolf ein Kraftmensch ersten Ranges und bekommt nun zu seiner geistigen Ausbildung einen zweiten Erzieher in dem Abbe Polidori, der ebenso die fleischgewordene Tücke ist, wie Murph die fleichgewordene Bravheit. Als Rudolf zum Manne heranreift, landet eine junge Schottin, Sarah Seyton, in Gerolstein, um ihn für sich zu kapern; eine Zigeunerin hatte ihr geweissagt, daß sie eine Krone tragen werde, und bei der Durchsicht des genealogischen Kalenders hatte sie gefunden, daß sie am Hofe von Gerolstein eher als sonstwo ihr Ziel erreichen könne. Bald liegt denn auch Rudolf in ihren Netzen und läßt sich heimlich, als Murph einmal verreist ist, durch einen von Polidori besorgten Geistlichen mit ihr trauen. Darnach sucht Sarah durch geflissentliches Zuschautragen ihrer Schwanger-

schaft auch das öffentliche Anerkenntniß der Ehe zu erzwingen, aber der alte Fürst ist zähe und droht die Abenteurerin aus dem Lande weisen zu lassen. Da, an einem dreizehnten Januar, zückt der Sohn das Schwert auf seinen Erzeuger und hätte den Vatermord vollbracht, wenn nicht der wackere Murph, der sich glücklicher Weise wieder eingefunden hatte, dazwischen getreten wäre. Inzwischen wird Polidori verhaftet und um sich zu retten, gesteht der Bösewicht, daß die Ehe Rudolfs und Sarahs nichtig sei, da der angebliche Geistliche, den er besorgt hatte, gar kein Geistlicher gewesen sei; er überreicht zugleich einen Brief Sarahs, worin diese ihre ehrgeizigen Pläne enthüllt und mit eiskalter Verachtung von ihrem Gatten spricht. Hierdurch belehrt, stürzt der reuige Rudolf zu den Füßen seines Vaters und Herrn, während Sarah und Polidori mit Schimpf und Schande das Reich Gerolstein verlassen müssen.

Als Buße für den beabsichtigten Vatermord stellt sich Rudolf nun die Aufgabe, „das Gute zu belohnen, das Böse zu verfolgen, die Leidenden zu unterstützen und alle Wunden der Menschheit zu untersuchen, um vielleicht einige Seelen dem Verderben zu entreißen“. Er unternimmt große Reisen, auf denen er neben sonstigen Großthaten auf einer Pflanzung in Florida zwei Sklaven, den Neger David, der zum Arzte ausgebildet worden war, und dessen Geliebte, die Mestize Cecily, aus den Klauen des blutdürstigen und grausamen Pflanzers Willis befreit. Cecily hatte den Verführungsversuchen dieses Ungeheuers muthig widerstanden und unsägliche Leiden erduldet, um ihrem Schwarzen treu zu bleiben, aber als sie in der Schloßkapelle von Gerolstein mit ihm getraut worden war, und die Reize der bürgerlichen Zivilisation in diesem großmächtigen Reiche gekostet hatte, schämt sie sich seiner und ergiebt sich einem sittenlosen Leben, so daß ihr Gatte sie tödten will. Jedoch auf Bitten Rudolfs, der inzwischen den Thron seiner Väter bestiegen hat, willigt David darein, daß Cecily für Lebenszeit in ein Zuchthaus des Großherzogthums Gerolstein gesperrt wird.

Der Roman Sues beginnt nun damit, daß „Se. Durchlaucht, der regierende Großherzog von Gerolstein, Gustav Rudolf, unter dem Namen eines Grafen Düren in Frankreich reist“, immer in Ausübung seines menschenrettenden Berufs. Zur selben Zeit, wie Rudolf, weilt aber auch Sarah in Paris, noch immer nicht geheilt von ihrem Trachten nach der Krone von Gerolstein. Um einen Grafen Mac Gregor heirathen zu können, hat sie ihr und Rudolfs Kind durch den Notar Jules Ferrand, einen äußerlich exemplarisch frommen, aber innerlich teuflischen Mann, heimlich verschwinden lassen. Nun ist der Graf Mac Gregor gestorben, eben so wie Rudolfs legitime Gemahlin kinderlos verblichen ist, und die Bahn für

Sarahs Ehrgeiz ist wieder frei. Rudolf flieht eben vor ihr, als er in einem Verbrecherviertel sieht, wie ein Massenmörder, der Chourineur oder Schurimann (Messermann), eine Prostituirte mißhandelt. Schnell entschlossen, streckt Rudolf den Elenden mit den von Murph gelernten Boxerkünsten nieder und gewinnt dadurch das Herz dieses Gemüths- und Naturmenschen, wie natürlich auch das Herz der geschützten Prostituirten, der Marienblume, die keine andere ist, als seine und Sarahs Tochter. Sie gehen zu Dritt in eine Verbrecherkneipe und schließen allseitige Freundschaft, jedoch ergreift Rudolf das Hasenpanier, als Murph mit der Schreckenskunde eintritt, Sarah habe die Spur gefunden und rücke mit ihrem Bruder heran. Das Paar erscheint denn auch sofort und macht die Bekanntschaft zweier noch fürchterlicherer Verbrecher, als der Chourineur ist, nämlich des Schulmeisters und der Eule, die Sarah für ihren Feldzug gegen Rudolf als Hilfstruppen anzuwerben sucht. Allein mit Hilfe des Chourineurs bemächtigt sich Rudolf des Schulmeisters und läßt ihn, um ihn beten zu lehren, durch den Negerarzt David blenden.

So der Anfang des Romans, den in seinen weiteren, nicht minder abenteuerlichen Verschlingungen zu verfolgen, an dieser Stelle nicht nothwendig ist. Nur etwa so viel noch, daß ein Haupttheil von Rudolfs seelenrettender Thätigkeit sich in einem Hause der Rue du Temple abspielt. Hier wohnt Polidori, der inzwischen zum Giftmischer herabgesunken ist und daneben noch als Spezialsport die Vernichtung der Leibesfrucht betreibt. Ein Stockwerk unter ihm ist sinniger Weise ein Absteigequartier eingerichtet, das die Portiersfrau Pipelet als Gelegenheitsmacherin verwaltet. In dieses Quartier sucht Sarah die von Rudolf heimlich angebetete Marquise von Harville, die Schwiegertochter des Mannes, der einst die Souveränetät des Großherzogthums Gerolstein gerettet hatte, durch schändliche Intriguen zu locken. Es gelingt ihr auch, aber als die beginnende Sünderin in dem Hause erscheint, den von Sarah benachrichtigten Gatten auf den Fersen, ist auch der hilfreiche Rudolf schon zur Stelle und schwindelt dem armen Tölpel von Ehemann vor, die Marquise sei nur gekommen, um den blutarmen, unter dem Dache desselben Hauses wohnenden Steinschneider Morel zu unterstützen. Dieser Morel ist der einzige Proletarier des Romans, und die Erkenntniß seiner Klassenlage reicht gerade so weit, daß er sich einbildet, dem Proletariat werde in dem Augenblicke geholfen sein, wo die Bourgeoisie erfahre, wie elend es sei. Morels Tochter Luise wird als Dienstmädchen von demselben Notar Jules Ferrand vergewaltigt, der auch das elende Schicksal der Marienblume auf dem Gewissen hat. Um dies Ungeheuer seiner Verbrechen zu überführen und zugleich zu strafen, läßt Rudolf die brave Cecily aus ihrem Zuchthause nach Paris transportiren.

Sie muß sich als Magd bei Ferrand verdingen und seine Sinnlichkeit bis zum Wahnsinn reizen, ohne sie jedoch zu befriedigen, was Sue in der raffinirtesten Weise ausmalt. Als der Notar alle seine Geheimnisse preisgegeben hat, verläßt Cecily ihn hohnlachend und er stirbt eines jammervollen Todes. Zuvor testirt er jedoch auf Rudolfs Befehl über sein unrechtmäßig erworbenes Vermögen zu wohlthätigen Zwecken, insbesondere zu Gunsten einer Armenbank, zu deren Direktor er ein Opfer seiner Bosheit, den ehrbaren Anbeter der tugendhaften Lachtaube, einsetzen muß. Neben dieser Armenbank richtet Rudolf eine Musterwirthschaft in Bouqueval ein, einem ihm gehörigen Gute, wo er die arme Marienblume von einem frommen Pfaffen geistig zerstören läßt.

Diese Andeutungen werden genügen, um die Auseinandersetzungen der Heiligen Familie über die Geheimnisse von Paris verständlich zu machen. Nach einander sezirt Marx die Moral, die Religion, die Justiz, die Nationalökonomie und endlich den verseuchten Heldentypus dieses romanhaften Sozialismus, der trotz all seiner Abgeschmacktheit oder vielmehr gerade wegen ihrer von der europäischen Bourgeoisie verschlungen und von der kritischen Kritik als ihr Zukunftsideal auf ihr Schild gehoben wurde. Für den Geschmack des heutigen Lesers geht Marx dabei vielleicht etwas zu gründlich vor, aber man vergesse nicht, daß es in erster Reihe das Verdienst von Marx und gerade auch das Verdienst seiner Gründlichkeit ist, wenn die Bourgeoisie nicht mehr wagen darf, sich mit den Leiden des Proletariats in so läppischer Weise abzufinden, wie in Sues Roman.

Das neunte und letzte Kapitel schließt dann die Heilige Familie mit einem übermüthigen Gelächter.

---

6. Das Leipziger Konzil.

Gleichzeitig mit Marx und Engels erstand der Allgemeinen Literaturzeitung ein Gegner in Max Stirner, dessen Buch der Heiligen Familie um einige Monate zuvorkam, und soweit es ihre Verfasser beschäftigt hat, auch hier erwähnt werden muß.

Die mehr umfang-, als inhaltreiche Literatur, die in den letzten Jahrzehnten über Stirner entstanden ist, leidet mehr oder weniger an dem Grundfehler, den Einzigen und sein Eigenthum als die so zu sagen aus der Pistole geschossene Offenbarung eines je nachdem Genies oder Narren zu betrachten. Neuerdings hat David Koigen der Fabel, als ob das Buch wie ein Meteor am deutschen Geisteshimmel aufgetaucht sei, die Schwingen zu stutzen gesucht, aber er hat ihr eben nur die Schwingen gestutzt und sie noch

nicht aufgelöst. Seine feine Bemerkung, daß auch nach der verherrlichenden Biographie Mackays der finstere Schatten des Philisterthums auf Stirner ruhe, geht noch nicht auf den Grund, wo sich die wunderliche Zwittergestalt des Philisters und des Revolutionärs, die sich in dem Problem Stirner darstellt, in ihre Elemente auflöst. Und doch ist die Sache einfach genug, wenn man die Entstehungsgeschichte des Einzigen beachtet, wenn man die Schrift mit den beiden geistigen Kundgebungen vergleicht, mit denen sie im engsten Zusammenhang steht, mit der Allgemeinen Literaturzeitung und der Heiligen Familie. Man sieht dann sogleich: Stirner ist Revolutionär gegenüber Bruno Bauer, aber Philister gegenüber Marx und Engels.

Stirner hat seine Arbeit etwas früher geschrieben, als diese Beiden die ihrige; dasselbe achte Heft und speziell denselben Artikel Bauers, der die Abfassung der Heiligen Familie veranlaßte, konnte er nur noch in einer Schlußbemerkung berücksichtigen, die er dem Kapitel über den „humanen Liberalismus", will sagen, der Kritik der Allgemeinen Literaturzeitung anhing. Er sagt hier von der reinen Kritik Bauers: „Die Kritik ist der Kampf des Besessenen gegen die Besessenheit, ein Kampf, der in dem Bewußtsein begründet ist, daß überall Besessenheit oder, wie es der Kritiker nennt, religiöses und theologisches Verhältniß vorhanden ist. Er weiß, daß man nicht blos gegen Gott, sondern ebenso gegen andere Ideen, wie Recht, Staat und Gesetz und so weiter, sich religiös oder gläubig verhält, das heißt, er erkennt die Besessenheit aller Orten. So will er durch das Denken die Gedanken auflösen." Es leuchtet ein, wie nahe sich diese Sätze mit den Ausführungen von Marx berühren, wonach der Theologe Bauer nicht aus seiner theologischen Haut herauskönne.

Aber Stirner schlägt den entgegengesetzten Weg ein, wie Marx, wenn er unmittelbar darauf fortfährt: „Ich aber sage, nur die Gedankenlosigkeit rettet Mich wirklich vor dem Gedanken. Nicht das Denken, sondern Meine Gedankenlosigkeit oder Ich, der Undenkbare, Unbegreifliche, befreie Mich aus der Besessenheit. Ein Ruck thut mir die Dienste des sorglichsten Denkens, ein Recken der Glieder schüttelt die Qual der Gedanken ab, ein Aufspringen schüttelt den Alp der religiösen Welt von der Brust, ein aufjauchzendes Juchhe wirft jahrelange Lasten ab. Aber die ungeheure Bedeutung des gedankenlosen Aufjauchzens konnte in der langen Nacht des Denkens und Glaubens nicht erkannt werden." Das „aufjauchzende Juchhe" der „Gedankenlosigkeit" erläutert Stirner dann in einem absurd-geistreichen und logisch-paradoxen Hohenliede auf den Egoismus.

Der Revolutionär in Stirner bäumte sich gegen die reine Kritik auf, welche die gegenständliche Welt völlig verfaselte. Gegenüber den hoffnungs-

losen Versuchen, den „reinen Menschen“ zu destilliren, hatte es seine gute Berechtigung zu sagen, daß jeder Mensch ein Einziger sei, der in seiner Eigenheit sein Eigenthum, eine Welt für sich habe. Der Abschnitt über den „humanen Liberalismus“ ist entschieden die beste Partie in dem Buche Stirners, der sich auch in einer Besprechung der Geheimnisse von Paris weit mehr mit Marx als mit Szeliga berührte. Ebenso in dem Abschnitt über den „politischen Liberalismus“, dessen Schlußsatz lautet: „Der Staat beruht auf der Sklaverei der Arbeit. Wird die Arbeit frei, so ist der Staat verloren.“ Aber dann schnappt es auch völlig ab. Der Sozialismus war für Stirner ein Buch mit sieben Siegeln; schon daß er ihn als „sozialen Liberalismus“ abhandelte, zeigte die schiefe Auffassung, die er von ihm hatte. Stirner kannte die damalige sozialistische Literatur; er zitirt Louis Blanc, Proudhon, Weitling, Heß, einmal auch Marx, aber die Art, wie er sie zitirt, zeigt hinlänglich, daß ihm die sozialistischen Gedankengänge vollkommen unverständlich waren. Der Sozialismus will Alle zu Lumpen machen; Alle sollen Nichts haben, damit „Alle“ haben. Wer sind „Alle“? Die Gesellschaft? Aber ist sie denn leibhaftig? Ihr wollt ihr Leib sein? Ihr seid ja selbst kein Leib; Du zwar bist leibhaftig, auch Du und Du, aber Ihr zusammen seid nur Leiber, aber kein Leib — so beginnt der Abschnitt über den „sozialen Liberalismus“ und in diesem trivialsten Philisterstile geht es seitenlang fort. Die völlige Blindheit, die Stirner in jedem Wort über den Sozialismus bekundet, erklärt sich einmal daraus, daß er in dem damaligen Berlin die proletarische Bewegung nicht kennen lernen konnte, und zweitens daraus, daß seine historische Bildung ganz dürftig und oberflächlich war. Sobald er in seinem Buch auf historische Dinge zu sprechen kommt, ist der Einzige allemal der Dutzendlehrer an der höheren Töchterschule der Madame Gropius. So begriff er denn auch nicht, daß sein „aufjauchzendes Juchhe“ einfach den bürgerlichen Konkurrenzkampf begrüßte, dessen historisches Stichwort schon seit Hobbes der von Stirner wörtlich so gepredigte „Kampf Aller gegen Alle“ war.

Marx und Engels lasen das Buch Stirners, noch ehe die Heilige Familie heraus war, wie sich aus dem Briefe ergiebt, den Engels am 20. Januar 1845 aus Barmen an Marx in Brüssel richtete. Es heißt darin: „Was den Stirner betrifft, so bin ich durchaus mit Dir einverstanden. Als ich Dir schrieb, war ich noch zu sehr unter dem Eindruck des Buches befangen; seitdem ich es habe liegen lassen und mehr durchdenken können, finde ich dasselbe, was Du findest. Heß, der noch immer hier ist und den ich vor vierzehn Tagen in Bonn sprach, ist nach einigen Meinungsschwankungen eben dahin gekommen wie Du; er las mir einen Artikel über das Buch vor, den er bald drucken lassen wird, worin er, ohne Deinen Brief gelesen

zu haben, dasselbe sagt. Ich habe ihm Deinen Brief dagelassen, weil er noch Einiges benutzen wollte." Man sieht daraus, daß Stirners Buch beim ersten Lesen doch einen gewissen Eindruck auf Engels und Heß gemacht haben muß.

Drei Tage vorher hatte Heß selbst schon aus Köln an Marx geschrieben: „Sie schrieben neulich an Engels, daß die Kritische Kritik in diesen Tagen erscheinen werde; bis jetzt haben wir sie noch nicht; ich freue mich darauf und bin sehr neugierig zu sehen, wie Sie den Hohenpriester in zwanzig Bogen langsam zu Tode gemartert haben. Als Engels mir Ihren Brief zeigte, hatte ich gerade eine Beurtheilung Stirners zu Ende gebracht; und ich hatte die Genugthuung zu sehen, daß Sie den Einzigen ganz von demselben Gesichtspunkt aus ansehen. Er hat das Ideal der bürgerlichen Gesellschaft im Kopfe und bildet sich ein, mit seinem idealistischen ‚Unsinn' den Staat zu vernichten, wie Bruno Bauer, der das Ideal des Staates im Kopfe hat, sich einbildet, mit diesem ‚Unsinn' die bürgerliche Gesellschaft zu vernichten. Ich komme in meiner Arbeit nebenbei auch auf Feuerbachs ‚Philosophie der Zukunft' zu sprechen, die ich als Philosophie der Gegenwart (einer Gegenwart aber, die in Deutschland noch als Zukunft erscheint) betrachte, und womit ich den Prozeß der Religion als abgeschlossen erkläre. Das Ganze führt den Titel: Die letzten Philosophen." Unter diesem Titel ist die kleine Schrift von 28 Seiten bei Leske in Darmstadt erschienen, im Frühjahr 1845; sie führte aus, daß Stirners Ideal die bürgerliche Gesellschaft, daß die prinzipielle Form des von Stirner gefeierten Egoismus die heutige Krämerwelt sei.

Inzwischen war auch die Heilige Familie herausgekommen. Auf ein großes Publikum konnte sie ihrer ganzen Art nach nicht rechnen, und selbst die engeren Kreise, in die sie einschlug, waren ihrem Verständniß nicht immer gewachsen. Eine gewaltig lobende Rezension, die das Westfälische Dampfboot im Mai 1845 veröffentlichte, entsprach wenig dem Geschmacke der Verfasser. Ihnen war es nicht darum zu thun, gefeiert, sondern verstanden zu werden; daran aber ließ es diese Rezension noch sehr fehlen, so überschwänglich sie anhob: „Das Lesen dieses Buches ist ein innerer Befreiungsakt; wir ärgerten uns so oft an der ekelhaften Nergelei der Berliner, wir langweilten uns so oft bei ihrem blasirten Gequatsche; nun sind wir ein für allemal frei davon, lassen sie in den Wind schwatzen und arbeiten ruhig weiter unter liebenden bedürfnißreichen Menschen, die sich aus den angstvollen Mühen des massenhaften Lebens noch nicht sublimirt haben in die erhabenen Kategorien der kritischen Kritik." Eher mochten sich Marx und Engels gefallen lassen, daß Th. Opitz, ein Bewunderer Bruno Bauers, in der Trierschen Zeitung gegen sie anritt. „Wer kann dafür, daß Herr

Marx das Selbstbewußtsein und dessen Macht nicht kennt? ... Was ist die Geschichte anders, als die Entwicklung des Selbstbewußtseins? ... Für die Gegner Bauers existirt eigentlich gar keine Geschichte, denn sie existirt nur für Den, der sie denkend, erkennend schafft." Von Bruno Bauer sagt Opitz, daß „dieser einsame, weltlose, im Himmel von Heiligen umgeben thronende Denker zuerst die Geschichte rein erkannt und dargestellt habe und seine edle Zeit nicht durch besondere Entgegnungen abkürzen" möge; durch „die Ruhe des Erkennens sei er im freiesten Sinne der Aristophanes der historischen Kunst geworden, sei die lachende Seligkeit der olympischen Götter, ihr unbekümmerter Gleichmuth in seinen Werken in die Menschheit eingekehrt". Solche Proben ohnmächtigen Größenwahns ließen die schärfste Kritik der Heiligen Familie noch als milde genug erscheinen.

Die „letzten Philosophen" erschienen dann aber doch noch mit „besonderen Entgegnungen" auf dem Plane, im dritten Hefte von Wigands Vierteljahrsschrift für 1845, Bruno Bauer sowohl wie Max Stirner. Sie führten wohl noch einen heimlichen Krieg gegen einander, Stirner polemisirte gegen Szeliga, der als Jünger Bauers gegen ihn geschrieben hatte, und Bauer spielte Feuerbach gegen Stirner, wie diesen gegen jenen aus. Aber gegenüber der gemeinsamen Bedrängniß durch den „realen Humanismus" Feuerbachs und der Sozialisten fühlten sie sich doch als Früchte von demselben Stamme, als Milchbrüder, die sich an den Brüsten der idealistischen Philosophie genährt hatten. In einem humoristischen Aufsatze, der sich in seinem handschriftlichen Nachlaß befindet, behandelte Engels dies „Leipziger Konzil". „Der heilige Krieg wird geführt, nicht um Schutzzölle, Konstitution und Kartoffelkrankheit, Bankwesen und Eisenbahnen, sondern um die heiligsten Interessen des Geistes, um die ‚Substanz', das ‚Selbstbewußtsein', die ‚Kritik', den ‚Einzigen' und den ‚wahren Menschen'. Wir befinden uns auf einem Konzil von Kirchenvätern." Da sie die letzten Exemplare ihrer Gattung seien und hoffentlich zum letzten Male in Sachen des Allerhöchsten, alias Absoluten plädirt werde, will Engels sie etwas näher beleuchten.

Er entwirft die Bilder des heiligen Bruno und des heiligen Max. Von Stirner wird gesagt, daß er zu gleicher Zeit die „Phrase" und der „Phraseneigner", zu gleicher Zeit Sancho Pansa und Don Quixote sei. „Seine asketischen Uebungen bestehen in sauren Gedanken über die Gedankenlosigkeit, in bogenlangen Bedenken über die Unbedenklichkeit, in der Heiligsprechung der Heillosigkeit. Im Uebrigen brauchen wir nicht viel von ihm zu rühmen, da er die Manier hat, von allen ihm zugeschriebenen Eigenschaften, und wären ihrer mehr, als die Namen Gottes bei den Muhamedanern, zu sagen: Ich bin das Alles und noch etwas Mehr. Ich bin das Alles von diesem Nichts und das Nichts von diesem Allem. Er unterscheidet sich dadurch

vortheilhaft von seinem düstern Nebenbuhler, daß er einen gewissen feierlichen ‚Leichtsinn‘ besitzt und von Zeit zu Zeit seine ernsten Meditationen durch ein ‚kritisches Juchhe‘ unterbricht.“

Hauptsächlich aber beschäftigt sich Engels mit Bruno Bauer, und zwar mit dessen Kritik Feuerbachs. Denn mit der Heiligen Familie hatte sich Bauer unter dem Schein leeren Hochmuths sehr leicht abgefunden, indem er aus der Rezension des Westfälischen Dampfboot einige mißverstandene Zitate aufgriff, um daran reine Kritik zu üben. Engels mußte sich genügen lassen, diese seltsame Methode aufzudecken: prinzipielle Erörterungen ließen sich natürlich nicht daran knüpfen. Wohl aber benutzte Engels die Resultate der Heiligen Familie, um den Prozeß zu erledigen, den Bauer als prätendirtes Selbstbewußtsein gegen Feuerbach als angebliche Substanz führte. Den Streit zwischen Selbstbewußtsein und Substanz, der in der Heiligen Familie als eine Streitfrage **innerhalb** der Hegelschen Spekulation nachgewiesen sei, halte Bauer für eine welthistorische, ja für eine absolute Frage. „Es ist die einzige Form, in welcher er die Kollisionen der Gegenwart aussprechen kann. Er glaubt wirklich, daß der Sieg des Selbstbewußtseins über die Substanz nicht nur von wesentlichem Einfluß auf das europäische Gleichgewicht, sondern auch auf die ganze zukünftige Entwicklung der Oregonfrage sei. Inwiefern dadurch die Abschaffung der Korngesetze in England bedingt ist, darüber ist bis jetzt wenig verlautet. Der abstrakte und verhimmelte Ausdruck, wozu eine wirkliche Kollision sich bei Hegel verzerrt, gilt diesem ‚kritischen‘ Kopf für die wirkliche Kollision. Er akzeptirt den spekulativen Widerspruch und behauptet den einen Theil desselben dem anderen gegenüber. Die philosophische Phrase der wirklichen Frage ist für ihn die wirkliche Frage selbst. Er hat also auf der einen Seite statt der wirklichen Menschen und ihres wirklichen Bewußtseins von ihren, ihnen scheinbar selbständig gegenüberstehenden Verhältnissen, die bloße abstrakte Phrase: das **Selbstbewußtsein**, wie statt der wirklichen Produktion die verselbständigte Thätigkeit dieses Selbstbewußtseins, und auf der anderen Seite statt der wirklichen Natur und der wirklich bestehenden sozialen Verhältnisse die philosophische Zusammenfassung aller philosophischen Kategorien oder Namen dieser Verhältnisse in der Phrase: die **Substanz**, da er mit allen Philosophen und Ideologen die Gedanken, Ideen, den verselbständigten Gedankenausdruck der bestehenden Welt für die Grundlage dieser bestehenden Welt versieht. Daß er nun mit diesen beiden sinnlos und inhaltlos gewordenen Abstraktionen allerlei Kunststücke machen kann, ohne von den wirklichen Menschen und ihren Verhältnissen Etwas zu wissen, liegt auf der Hand.“ In diesen Sätzen ist der Kernpunkt des ganzen Streits noch einmal klar und knapp zusammengefaßt.

Mit Stirner befaßte sich Engels nicht eingehender; auch die Schrift von Heß gegen Stirner zog er nur an, wegen einiger Bemerkungen, die Bauer darüber gemacht hatte. Dazu hat Marx ins Manuskript eingeschaltet, daß er und Engels keine Verantwortung für die Schriften von Heß übernähmen. Er scheint also von dessen kleiner Broschüre nicht sehr befriedigt gewesen zu sein und mochte zu dieser Verwahrung noch besonderen Anlaß erhalten haben, durch Stirners spitze Bemerkung, Heß wiederhole nur, was Marx schon in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern gesagt habe, ohne jedoch im mindesten die scharfsinnige Gewandtheit seines Vorgängers zu erreichen. In der That kann man nicht sagen, daß Heß in seinem Schriftchen einen besonders wuchtigen Angriff gegen Stirner geführt hat. Immer aber hatte dieser Angriff genügt, den Einzigen in völlige Deroute zu werfen. Stirner bekundete abermals seine völlige Unfähigkeit, den Sozialismus zu verstehen, wenn er gegen Heß einwandte, die sozialistischen „Prinzipien" seien nichts Anderes als die „Sonntagsgedanken" der Bourgeoisie. Er versicherte, daß ihm die bürgerliche Gesellschaft durchaus nicht am Herzen liege, und er bestritt, daß sie die Stätte des Egoismus sei. Die Gegner des Egoismus seien doch auch nur Egoisten: Feuerbach thue doch nur Feuerbachisches, Heß doch nur Hessisches, Szeliga doch nur Szeligasches. Um den handgreiflichen Widersinn seiner Konsequenzen zu verdecken, hatte Stirner schon in seinem Buche ausgeführt, der Egoist könne sich wohl für andere Menschen opfern, aber nur weil es *seine* Freude und *sein* Genuß sei. Von Heß in die Enge gedrängt, flüchtete sich Stirner völlig in diese leere Wortspielerei, indem er sagte, der Egoismus, so wie er ihn verstehe, sei kein Gegensatz zur Liebe, kein Gegensatz zum Denken, kein Feind eines süßen Liebeslebens, kein Feind der Hingebung und Aufopferung, kein Feind der innigsten Herzlichkeit, kein Feind der Kritik, kein Feind des Sozialismus. Und diese leere Wortspielerei wurde zum plattesten Widerspruch, wenn Stirner hinzufügte, nur gegen die Uninteressirtheit und das Uninteressante sei sein Egoismus gerichtet, nicht gegen das Denken, sondern gegen das heilige Denken, nicht gegen die Sozialisten, sondern gegen die heiligen Sozialisten 2c. Denn wenn die Uninteressirtheit und das Uninteressante nun *Meine* Freude und *Mein* Genuß ist? Der Märtyrer, der lieber den Scheiterhaufen besteigt, ehe er sein heiliges Denken aufgiebt, ist doch auch nur ein Stirnerscher Egoist, denn sein heiliges Denken macht ihm solche Freude und solchen Genuß, daß er sich lieber verbrennen läßt, als daß er darauf verzichtet.

Jedoch die Proselyten, die Stirner im Kreise der reinen Kritik fand, halfen ihm aus der Verlegenheit. Wir haben gehört, wie Faucher in der Allgemeinen Literaturzeitung den Egoismus als die Seele der freien Kon-

kurrenz verdammte; von Stirner zum Egoismus bekehrt, wurde Faucher der beredteste Vorkämpfer des bürgerlichen Konkurrenzkampfs. Dieser Schüler Stirners dachte folgerichtig genug, um der Sekretär Cobdens zu werden. So stehen in der deutschen Geistesgeschichte die Allgemeine Literaturzeitung, der Einzige und die Heilige Familie eng zusammen; aus dem letzten Manifeste des deutschen Idealismus entwickelt sich das erste Manifest des bürgerlichen Konkurrenz-, wie das erste Manifest des proletarischen Klassenkampfs.

Vorrede.

Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind, als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus, der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das „Selbstbewußtsein" oder den „Geist" setzt und mit dem Evangelisten lehrt: Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze. Es versteht sich, daß dieser fleischlose Geist nur in seiner Einbildung Geist hat. Was wir in der Bauerschen Kritik bekämpfen, ist eben die als Karrikatur sich reproduzirende Spekulation. Sie gilt uns als der vollendetste Ausdruck des christlich-germanischen Prinzips, das seinen letzten Versuch macht, indem es „die Kritik" selbst in eine transzendente Macht verwandelt.

Unsere Darstellung schließt sich vorzugsweise an die Allgemeine Literaturzeitung von Bruno Bauer an — ihre ersten acht Hefte lagen uns vor — weil hier die Bauersche Kritik und damit der Unsinn der deutschen Spekulation überhaupt den Gipfelpunkt erreicht hat. Die kritische Kritik (die Kritik der Literaturzeitung) ist um so lehrreicher, je mehr sie die Verkehrung der Wirklichkeit durch die Philosophie bis zur anschaulichsten Komödie vollendet. — Man sehe zum Beispiel Faucher und Szeliga. — Die Literaturzeitung bietet ein Material, an welchem auch das größere Publikum über die Illusionen der spekulativen Philosophie verständigt werden kann. Dies ist der Zweck unserer Arbeit.

Unsere Darstellung ist natürlich durch ihren Gegenstand bedingt. Die kritische Kritik steht durchgehends unter der schon erreichten Höhe der deutschen theoretischen Entwicklung. Es ist also durch die Natur unseres Gegenstandes gerechtfertigt, wenn wir jene Entwicklung selbst hier nicht weiter beurtheilen.

Die kritische Kritik zwingt vielmehr, die schon vorhandenen Resultate als solche ihr gegenüber geltend zu machen.

Wir schicken daher diese Polemik den selbständigen Schriften voraus, worin wir — versteht sich, Jeder von uns für sich — unsre positive Ansicht und damit unser positives Verhältniß zu den neueren philosophischen und sozialen Doktrinen darstellen werden.

Paris, im September 1844. **Engels. Marx.**

Erstes Kapitel.

Die kritische Kritik in Buchbindermeister-Gestalt oder die kritische Kritik als Herr Reichardt.

Die kritische Kritik, so erhaben sie sich über die Masse weiß, fühlt doch ein unendliches Erbarmen für dieselbe. Also hat die Kritik die Masse geliebt, daß sie ihren eingebornen Sohn gesandt hat, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das kritische Leben haben. Die Kritik wird Masse und wohnet unter uns und wir sehen ihre Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater. Das heißt, die Kritik wird sozialistisch und spricht „von Schriften über den Pauperismus." Sie sieht es nicht für einen Raub an, Gott gleich zu sein, sondern entäußert sich selbst, und nimmt Buchbindermeister-Gestalt an, und erniedrigt sich zum Unsinn, — ja zum kritischen Unsinn in fremden Sprachen. Sie, deren himmlische jungfräuliche Reinheit vor der Berührung mit der sündigen aussätzigen Masse zurückschaudert, sie überwindet sich so weit, daß sie von „Bodz" und „allen Quellenschriftstellern des Pauperismus" Notiz nimmt, und „mit dem Zeitübel seit Jahren Schritt um Schritt thut"; sie verschmäht es für die Fachgelehrten zu schreiben, sie schreibt für das große Publikum, entfernt alle fremdartigen Ausdrücke, allen „lateinischen Kalkül, allen zunftmäßigen Jargon" — Alles das entfernt sie aus den Schriften Anderer, denn das wäre doch gar zu viel verlangt, wenn die Kritik sich selbst „diesem Reglement der Administration" unterwerfen sollte. Aber selbst das thut sie theilweise, sie entäußert sich, wenn nicht der Worte selbst, doch ihres Inhalts mit bewundernswürdiger Leichtigkeit — und wer wird ihr vorwerfen, daß sie „den großen Haufen unverständlicher Fremdwörter" gebraucht, wenn sie selbst mit systematischer Manifestation die Entwicklung begründet, daß auch ihr diese Wörter unverständlich geblieben sind? Von dieser systematischen Manifestation einige Proben:

„Deshalb sind ihnen die Institutionen des Bettlerthums ein Greuel."

„Eine Verantwortlichkeits-Lehre, an welcher jede Regung des Menschengedankens zum Abbild von Lots Weib wird.“

„Auf den Schlußstein dieses in der That gesinnungsreichen Kunstgebäudes.“

„Dies, der Hauptinhalt von Steins politischem Testamente, welches der große Staatsmann noch vor seinem Austritt aus dem aktiven Dienst der Regierung und allen ihren Abhandlungen einhändigte.“

„Dieses Volk besaß damals für eine solch ausgedehnte Freiheit noch keine Dimensionen.“

„Indem er am Schluß seiner publizistischen Abhandlung mit ziemlicher Sicherheit parlamentirt, es fehle blos noch am Vertrauen.“

„Dem staatserhebenden männischen, sich über die Routine und die kleingeistige Furcht erhebenden, an der Geschichte gebildeten und mit lebendiger Anschauung fremden öffentlichen Staatswesens genährten Verstand.“

„Die Erziehung einer allgemeinen Nationalwohlfahrt.“

„Die Freiheit blieb in der Brust des preußischen Völkerberufs unter der Kontrolle der Behörden todt liegen.“

„Volksorganische Publizistik.“

„Dem Volke, dem auch Herr Brüggemann das Taufzeugniß seiner Mündigkeit ertheilt.“

„Ein ziemlich greller Widerspruch gegen die übrigen Bestimmtheiten, die in der Schrift für die Berufsfähigkeiten des Volkes ausgesprochen sind.“

„Der leidige Eigennutz löst alle Chimären des Nationalwillens schnell auf.“

„Die Leidenschaft, viel zu erwerben 2c., das war der Geist, der die ganze Restaurationszeit durchdrang, und der sich mit einer ziemlichen Quantität Indifferenz der neuen Zeit anschloß.“

„Der dunkle Begriff politischer Bedeutung, welcher in der landmannschaftlichen preußischen Nationalität anzutreffen ist, ruht auf dem Gedächtniß einer großen Geschichte.“

„Die Antipathie verschwand und ging einem völlig exaltirten Zustand über.“

„Jeder in seiner Art stellte bei diesem wunderbaren Uebergang noch seinen besondern Wunsch in Aussicht.“

„Ein Katechismus mit gesalbter Salomonischer Sprache, dessen Worte sanft wie eine Taube Zirb! Zirb! hinaufsteigen in die Region des Pathos und donnerähnlicher Aspekten.“

„Der ganze Dilettantismus einer fünfunddreißigjährigen Vernachlässigung."

„Das zu grelle Verdonnern der Städtebürger durch einen ihrer ehemaligen Vorstände würde sich noch mit der Gemüthsruhe unserer Vertreter hinnehmen lassen, wenn die Bendasche Auffassung der Städteordnung von 1808 nicht an einer moslemitischen Begriffsaffektion über das Wesen und den Gebrauch der Städteordnung laborirte." —

Der stilistischen Kühnheit entspricht bei Herrn Reichardt durchgängig die Kühnheit der Entwicklung selbst. Er macht Uebergänge wie folgende: „Herr Brüggemann .... Jahr 1843 .... Staatstheorie .... jeder Redliche .... die große Bescheidenheit unserer Sozialisten .... natürliche Wunder .... an Deutschland zu stellende Forderungen .... übernatürliche Wunder .... Abraham .... Philadelphia .... Manna .... Bäckermeister .... weil wir aber von Wundern sprechen, so brachte Napoleon 2c."

Nach diesen Proben ist es denn auch gar nicht zu verwundern, daß die kritische Kritik noch eine „Erläuterung" eines Satzes giebt, dem sie selbst „populäre Redeweise" beilegt. Denn sie „waffnet ihre Augen mit organischer Kraft, das Chaos zu durchdringen". Und hier ist zu sagen, daß dann selbst „populäre Redeweise" der kritischen Kritik nicht unverständlich bleiben kann. Sie sieht ein, daß der Literatenweg nothwendig ein krummer bleibt, wenn das Subjekt, das ihn betritt, nicht stark genug ist, ihn gerade zu machen, und schreibt deshalb natürlich dem Schriftsteller „mathematische Operationen" zu.

Es versteht sich, und die Geschichte, die Alles beweist, was sich von selbst versteht, beweist auch dies, daß die Kritik nicht Masse wird um Masse zu bleiben, sondern um die Masse von ihrer massenhaften Massenhaftigkeit zu erlösen, also die populäre Redeweise der Masse in die kritische Sprache der kritischen Kritik aufzuheben. Es ist die stufenhaftigste Stufe der Erniedrigung, wenn die Kritik die populäre Sprache der Masse erlernt, und diesen rohen Jargon in den überschwänglichen Kalkül der kritisch kritischen Dialektik transzendirt.

Zweites Kapitel.

Die kritische Kritik als Mühleigner oder die kritische Kritik als Herr Jules Faucher.

Nachdem die Kritik durch ihre Erniedrigung bis zum Unsinn in fremden Sprachen dem Selbstbewußtsein die wesentlichsten Dienste geleistet und zu gleicher Zeit die Welt dadurch vom Pauperismus befreit hat, erniedrigt sie sich auch noch bis zum Unsinn in der Praxis und Geschichte. Sie bemächtigt sich der „englischen Tagesfragen" und giebt einen Abriß der Geschichte der englischen Industrie, welcher echt kritisch ist.

Die Kritik, die sich selbst genügt, die in sich vollendet und abgeschlossen ist, darf natürlich die Geschichte, wie sie wirklich passirt ist, nicht anerkennen, denn das hieße ja die schlechte Masse in ihrer ganz massenhaften Massenhaftigkeit anerkennen, während es sich doch gerade um die Erlösung der Masse von der Massenhaftigkeit handelt. Die Geschichte wird daher von ihrer Massenhaftigkeit befreit, und die Kritik, die sich frei gegen ihren Gegenstand verhält, ruft der Geschichte zu: du sollst dich so und so zugetragen haben! Die Gesetze der Kritik haben alle rückwirkende Kraft; vor ihren Dekreten trug sich die Geschichte ganz anders zu, als sie sich nach denselben zugetragen hat. Daher weicht denn auch die massenhafte, sogenannte wirkliche Geschichte bedeutend ab von der kritischen, die sich Heft VII der Literaturzeitung von p. 4 an ereignet.

In der massenhaften Geschichte gab es keine Fabrikstädte, ehe es Fabriken gab; aber in der kritischen Geschichte, wo der Sohn seinen Vater erzeugt, wie bei Hegel schon, sind Manchester, Bolton und Preston aufblühende Fabrikstädte, ehe noch an Fabriken gedacht wurde. In der wirklichen Geschichte wurde die Baumwollenindustrie besonders durch Hargreaves Jenny und durch Arkwrights Throstle (Waterspinnmaschine) begründet, während Cromptons Mule nur eine Verbesserung der Jenny durch Arkwrights neu entdecktes Prinzip ist; aber die kritische Geschichte weiß zu unterscheiden, verschmäht die Einseitigkeiten der Jenny und Throstle und giebt die Krone der Mule, als der spekulativen Identität der Extreme. In der Wirklichkeit war mit der Erfindung der Throstle und der Mule die Anwendung der Wasserkraft auf diese Maschinen sogleich gegeben, aber die kritische Kritik sondert die von der rohen

Geschichte zusammen geworfenen Prinzipien, und läßt diese Anwendung erst später als etwas ganz Besonderes eintreten. In der Wirklichkeit ging die Erfindung der Dampfmaschine allen anderen obengenannten Erfindungen voraus, in der Kritik aber ist sie, als die Krone des Ganzen, auch das Letzte.

In der Wirklichkeit war die Geschäftsverbindung zwischen Liverpool und Manchester in ihrer jetzigen Bedeutung die Folge des Exports englischer Waaren, in der Kritik ist diese Geschäftsverbindung die Ursache derselben und Beides die Folge der benachbarten Lage jener Städte. In der Wirklichkeit gehen fast alle Waaren von Manchester über Hull nach dem Kontinent, in der Kritik über Liverpool.

In der Wirklichkeit giebt es in den englischen Fabriken alle Abstufungen des Arbeitslohns von 1½ bis zu 40 und mehr Shillingen, in der Kritik wird nur Ein Satz, 11 Shilling ausgezahlt. In der Wirklichkeit ersetzt die Maschine die Handarbeit, in der Kritik das Denken. In der Wirklichkeit ist eine Verbindung der Arbeiter zur Erhöhung des Lohns in England erlaubt, in der Kritik aber ist sie verboten, denn die Masse hat erst bei der Kritik anzufragen, wenn sie sich etwas erlauben will. In der Wirklichkeit ermüdet die Fabrikarbeit sehr bedeutend und erzeugt eigenthümliche Krankheiten — es giebt sogar ganze medizinische Werke über diese Krankheiten — in der Kritik kann „übermäßige Anstrengung nicht an der Arbeit hindern, denn die Kraft fällt auf die Seite der Maschine." In der Wirklichkeit ist die Maschine eine Maschine, in der Kritik hat sie einen Willen, denn da sie nicht ruht, so kann der Arbeiter auch nicht ausruhen und ist einem fremden Willen unterthan.

Das ist aber noch gar Nichts. Die Kritik kann sich bei den massenhaften Parteien Englands nicht befriedigen, sie schafft neue, sie schafft eine Fabrikpartei, wofür die Geschichte sich bei ihr bedanken mag. Sie wirft dagegen Fabrikanten und Fabrikarbeiter in Einen massenhaften Haufen — was soll man sich denn um solche Kleinigkeiten kümmern — und dekretirt, daß die Fabrikarbeiter nicht aus bösem Willen und Chartismus, wie die dummen Fabrikanten meinen, sondern blos aus Armuth nicht zum Fond der Antikornlawleague beigetragen haben. Sie dekretirt ferner, daß bei der Abschaffung der englischen Korngesetze die Ackerbautaglöhner sich eine Herabsetzung des Lohns werden gefallen lassen müssen, wobei wir aber unterthänigst bemerken möchten, daß diese elende

Klasse keinen Heller mehr entbehren kann, ohne absolut zu verhungern. Sie dekretirt, daß in Englands Fabriken 16 Stunden gearbeitet wird, obwohl das einfältige, unkritische englische Gesetz dafür gesorgt hat, daß nicht über 12 Stunden gearbeitet werden kann. Sie dekretirt, daß England ein großes Werkhaus für die Welt werden soll, obwohl die unkritischen massenhaften Amerikaner, Deutschen und Belgier den Engländern allmälig einen Markt nach dem andern mit ihrer Konkurrenz verderben. Sie dekretirt endlich, daß die Zentralisation des Besitzes und ihre Folgen für die arbeitenden Klassen weder der besitzlosen, noch der besitzenden Klasse in England bekannt seien, wenn auch die dummen Chartisten sie sehr gut zu kennen glauben, und die Sozialisten diese Folgen längst im Detail dargestellt zu haben meinen, ja wenn selbst Tories und Whigs, wie Carlyle, Alison und Gaskell diese Kenntniß in eigenen Werken bewiesen haben.

Die Kritik dekretirt, daß die Zehnstundenbill des Lord Ashley eine schlappe Juste-Milieu-Maßregel und Lord Ashley selbst ein „treues Abbild des konstitutionellen Wirkens“ sei, während die Fabrikanten, die Chartisten, die Grundbesitzer, kurz die ganze Massenhaftigkeit Englands bisher diese Maßregel für den allerdings möglichst gelinden Ausdruck eines durchaus radikalen Prinzips angesehen haben, da sie die Axt an die Wurzel des auswärtigen Handels, und damit an die Wurzel des Fabriksystems legen — nein, nicht nur daran legen, sondern tief hinein hauen würde. Die kritische Kritik weiß das besser. Sie weiß, daß die Zehnstundenfrage vor einem „Ausschuß“ des Unterhauses verhandelt wurde, da doch die unkritischen Zeitungen uns weiß machen wollen, daß dieser „Ausschuß“ das Haus selbst, nämlich ein „Komite des ganzen Hauses“ gewesen sei, aber die Kritik muß diese Bizarrerie der englischen Konstitution nothwendig aufheben.

Die kritische Kritik, welche die Dummheit der Masse, ihren Gegensatz, selbst erzeugt, erzeigt auch die Dummheit des Sir James Graham, und legt ihm vermittelst eines kritischen Verständnisses der englischen Sprache Dinge in den Mund, die der unkritische Minister des Innern nie gesagt hat, blos damit vor der Dummheit Grahams die Weisheit der Kritik desto heller leuchte. Sie behauptet, Graham sage, die Maschinen in den Fabriken würden in etwa 12 Jahren abgenutzt, einerlei ob sie 10 oder 12 Stunden täglich liefen, und so würde eine Zehnstundenbill dem Kapitalisten unmöglich machen, in 12 Jahren durch die

Arbeit der Maschinen das in denselben angelegte Kapital zu reproduziren. Die Kritik weist nach, daß sie damit dem Sir James Graham einen Trugschluß in den Mund gelegt hat, denn eine Maschine, die täglich $^1/_6$ der Zeit weniger arbeitet, wird natürlich auch eine längere Zeit brauchbar bleiben.

So richtig diese Bemerkung der kritischen Kritik gegen ihren eigenen Trugschluß ist, so muß auch doch andererseits dem Sir James Graham zugegeben werden, daß er selbst sagte, die Maschine müsse unter einer Zehnstundenbill um soviel schneller laufen, als sie in der Arbeitszeit beschränkt wird, was auch die Kritik VIII p. 32 selbst zitirt, und daß unter dieser Voraussetzung die Abnutzungszeit dieselbe, nämlich 12 Jahre bleibt. Dies muß anerkannt werden, um so mehr als diese Anerkennung zum Ruhm und zur Verherrlichung der Kritik gereicht, da nur die Kritik den Trugschluß sowohl selbst gemacht als auch selbst wieder aufgelöst hat. Sie ist eben so großmüthig gegen den Lord John Russel, dem sie unterschiebt, er suche eine Veränderung der politischen Staatsform und der Wahlbestimmungen, woraus wir schließen müssen, daß entweder der Trieb der Kritik, Dummheiten zu produziren, ungemein stark, oder der Lord John Russel in den letzten acht Tagen ein kritischer Kritiker geworden sein muß.

Wahrhaft großartig aber wird die Kritik erst in ihrer Verfertigung von Dummheiten, wenn sie entdeckt, daß die Arbeiter Englands — die Arbeiter, die im April und Mai Meetings über Meetings hielten, Petitionen über Petitionen abfaßten, und alles dies für die Zehnstundenbill, die so aufgeregt waren, wie seit zwei Jahren nicht, und das von einem Ende der Fabrikdistrikte bis zum andern, — daß diese Arbeiter nur ein „theilweises Interesse" an dieser Frage nehmen, obwohl es sich doch zeigt, daß „auch die gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit ihre Aufmerksamkeit beschäftigt hat"; wenn sie vollends die große, die herrliche, die unerhörte Entdeckung macht, daß „die anscheinend näher liegende Hilfe durch Abschaffung der Korngesetze den größten Theil der Wünsche der Arbeiter absorbirt, und es thun wird, bis die wohl nicht mehr zu bezweifelnde Erfüllung dieser Wünsche ihnen praktisch die Nutzlosigkeit derselben beweist"; — den Arbeitern, die gewohnt sind, in allen öffentlichen Meetings die Korngesetzabschaffer von der Rednerbühne zu werfen, die es durchgesetzt haben, daß in keiner englischen Fabrikstadt die Antikorngesetzleague noch ein öffentliches Meeting zu halten

wagt, die die League für ihren einzigen Feind ansehen, und die während der Zehnstundendiskussion, wie fast immer vorher in ähnlichen Fragen, von den Tories unterstützt wurden. Schön ist es auch, wenn die Kritik auffindet, daß „die Arbeiter sich noch immer von den umfassenderen Versprechungen des Chartismus locken lassen“, der weiter Nichts ist, als der politische Ausdruck der öffentlichen Meinung unter den Arbeitern; wenn sie gewahr wird in der Tiefe ihres absoluten Geistes, daß „die doppelten Parteiungen, die politische und die des Land- und Mühleigenthums schon nicht in einander aufgehen, und sich decken wollen“, während es bis jetzt noch nicht bekannt war, daß die Parteiung des Land- und Mühleigenthums bei der geringen Anzahl beider Klassen von Eigenthümern und bei der gleichen politischen Berechtigung Beider (mit Ausnahme der wenigen Pairs) eine sogar umfassende war, daß sie statt der konsequenteste Ausdruck, die Spitze der politischen Parteien, ganz und gar eins und dasselbe mit den politischen Parteiungen sei. Schön ist es, wenn die Kritik den Korngesetzabschaffern die Zumuthung unterschiebt, als wüßten sie nicht, daß ceteris paribus ein Fallen der Brotpreise auch ein Fallen des Arbeitslohns zur Folge haben müsse, und Alles beim Alten bleibe; während diese Leute von diesem zugestandenen Falle des Arbeitslohns und damit der Produktionskosten eine Ausdehnung des Marktes, und von ihr eine Verminderung der Konkurrenz unter den Arbeitern erwarten, wodurch der Lohn doch etwas höher, im Verhältniß zu den Brotpreisen, gehalten werde, als er jetzt steht.

Die Kritik, in der freien Schöpfung ihres Gegensatzes, des Unsinns, mit künstlerischer Seligkeit sich bewegend, dieselbe Kritik, die vor zwei Jahren ausrief: „Die Kritik spricht deutsch, die Theologie lateinisch“, dieselbe Kritik hat jetzt englisch gelernt und nennt die Grundbesitzer „Landeigner“ (landowners), die Fabrikbesitzer „Mühleigner“ (mill-owners) — mill heißt im Englischen jede Fabrik, deren Maschinen von Dampf oder Wasserkraft getrieben werden — die Arbeiter „Hände“ (hands), sie sagt statt „Einmischung“ Interferenz (interference), und in ihrer unendlichen Erbarmung über die von sündhafter Massenhaftigkeit strotzende englische Sprache läßt sie sich sogar herab, sie zu verbessern, und schafft die Pedanterie ab, womit die Engländer den Titel „Sir“ der Ritter und Baronets stets vor den Vornamen setzen. Die Masse sagt, Sir James Graham, die Kritik, Sir Graham.

Daß die Kritik aus Prinzip und nicht aus Leichtsinn die englische Geschichte und Sprache umschafft, wird sogleich die Gründlichkeit beweisen, womit sie die Geschichte des Herrn Nauwerk behandelt.

Drittes Kapitel.

Die Gründlichkeit der kritischen Kritik, oder die kritische Kritik als Herr J. (Jungnitz?)

Der unendlich wichtige Streit des Herrn Nauwerk mit der Berliner philosophischen Fakultät darf von der Kritik nicht unberührt bleiben; sie hat ja Aehnliches erlebt, und muß Herrn Nauwerks Fata zum Hintergrunde nehmen, um davon ihre Bonner Entsetzung desto greller sich abheben zu lassen. Da die Kritik die Bonner Historie als das Ereigniß des Jahrhunderts anzusehen gewohnt ist und bereits die „Philosophie der Absetzung der Kritik" geschrieben hat, so war zu erwarten, daß sie in ähnlicher Weise die Berliner „Kollision" philosophisch bis ins Detail konstruiren würde. Sie beweist a priori, daß das Alles so und nicht anders sich habe zutragen müssen und zwar:

1. warum die philosophische Fakultät nicht mit einem Logiker und Metaphysiker, sondern mit einem Staatsphilosophen habe „kollidiren" müssen;

2. warum diese Kollision nicht von der Härte und Entscheidung sein konnte, als der Konflikt der Kritik mit der Theologie in Bonn;

3. warum die Kollision eigentlich dummes Zeug war, da die Kritik bereits in ihrer Bonner Kollision alle Prinzipien, allen Gehalt konzentrirt hatte, und nun die Weltgeschichte nur an der Kritik zum Plagiarius werden könnte;

4. warum die philosophische Fakultät sich in Herrn Nauwerks Schriften selbst angegriffen sah;

5. warum Herrn N. Nichts übrig blieb, als freiwillig zurückzutreten;

6. warum die Fakultät Herrn N. vertheidigen mußte, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollte;

7. warum die „innere Spaltung im Wesen der Fakultät sich nothwendig so darstellen mußte", daß die Fakultät sowohl N. wie der Regierung Recht und Unrecht zu gleicher Zeit gab;

8. warum die Fakultät in Nauwerks Schriften kein Motiv zu seiner Entfernung findet;

9. worin die Unklarheit des ganzen Votums bedingt ist;

10. warum die Fakultät sich als wissenschaftliche Behörde! berechtigt! glaubt! den Kern der Sache ins Auge fassen zu dürfen, und endlich

11. warum dennoch die Fakultät nicht in gleicher Weise wie Herr N. schreiben will.

Diese wichtigen Fragen erledigt die Kritik auf vier Seiten mit seltener Gründlichkeit, indem sie aus Hegels Logik beweist, warum das Alles so geschehen sei und kein Gott hätte dagegen angehen können. Die Kritik sagt an einem andern Ort, es sei noch keine einzige Geschichtsepoche erkannt; die Bescheidenheit verbietet ihr zu sagen, daß sie wenigstens ihre eigene und die Nauwerksche Kollision, die zwar keine Epochen sind, aber in ihrer Ansicht doch Epoche machen, vollständig erkannt hat.

Die kritische Kritik, die das „Moment“ der Gründlichkeit in sich „aufgehoben“ hat, wird zur „Ruhe des Erkennens“.

Viertes Kapitel.

Die kritische Kritik als die Ruhe des Erkennens, oder die kritische Kritik als Herr Edgar.

1. Die Union ouvrière der Flora Tristan.

Die französischen Sozialisten behaupten: Der Arbeiter macht Alles, produzirt Alles und dabei hat er kein Recht, keinen Besitz, kurz und gut Nichts. Die Kritik antwortet durch den Mund des Herrn Edgar, der personifizirten Ruhe des Erkennens: Um Alles schaffen zu können, dazu gehört ein stärkeres als ein Arbeiterbewußtsein, nur umgekehrt wäre der Satz wahr: Der Arbeiter macht Nichts, darum hat er Nichts, er macht aber Nichts, weil seine Arbeit stets eine einzeln bleibende, auf sein eigenstes Bedürfniß berechnete, tägliche ist.

Die Kritik vollendet sich hier zu jener Höhe der Abstraktion, in der sie blos ihre eigenen Gedankenschöpfungen und aller Wirklichkeit widersprechenden Allgemeinheit für „Etwas“, ja für „Alles“ ansieht. Der Arbeiter schafft Nichts, weil er blos „Einzelnes“, das heißt sinnliche, handgreifliche, geist- und kritiklose Gegenstände schafft, die ein Greuel sind

vor den Augen der reinen Kritik. Alles Wirkliche, Lebendige ist unkritisch, massenhaft, darum „Nichts", und nur die idealen, phantastischen Kreaturen der kritischen Kritik sind „Alles".

Der Arbeiter schafft Nichts, weil seine Arbeit eine einzeln bleibende, auf sein blos individuelles Bedürfniß berechnete ist, also weil die einzelnen, zusammengehörigen Zweige der Arbeit in dieser jetzigen Weltordnung getrennt, ja gegen einander gestellt sind, kurz weil die Arbeit nicht organisirt ist. Der eigene Satz der Kritik, wenn man ihn in dem einzig möglichen vernünftigen Sinn faßt, den er haben kann, verlangt die Organisation der Arbeit. Flora Tristan, bei deren Beurtheilung dieser große Satz an den Tag kommt, verlangt dasselbe und wird für diese Insolenz, der kritischen Kritik vorzugreifen, en canaille behandelt. Der Arbeiter schafft Nichts; dieser Satz ist übrigens — wenn man davon absieht, daß der einzelne Arbeiter nichts Ganzes produzirt, was eine Tautologie ist, — total verrückt. Die kritische Kritik schafft Nichts, der Arbeiter schafft Alles, ja so sehr Alles, daß er die ganze Kritik auch in seinen geistigen Schöpfungen beschämt; die englischen und französischen Arbeiter können davon Zeugniß ablegen. Der Arbeiter schafft sogar den Menschen; der Kritiker wird stets ein Unmensch bleiben, wofür er freilich die Genugthuung hat, kritischer Kritiker zu sein.

„Flora Tristan giebt uns ein Beispiel jenes weiblichen Dogmatismus, der eine Formel haben will, und sich dieselbe aus den Kategorien des Bestehenden bildet."

Die Kritik thut Nichts als sich „Formeln aus den Kategorien des Bestehenden bilden", nämlich aus der bestehenden Hegelschen Philosophie, und den bestehenden sozialen Bestrebungen; Formeln, weiter Nichts als Formeln, und trotz allen ihren Invektiven gegen den Dogmatismus verurtheilt sie sich selbst zum Dogmatismus, ja zum weiblichen Dogmatismus. Sie ist und bleibt ein altes Weib, die verwelkte und verwitwete Hegelsche Philosophie, die ihren zur widerlichsten Abstraktion ausgedörrten Leib schminkt und aufputzt und in ganz Deutschland nach einem Freier umherschielt.

2. Beraud über die Freudenmädchen.

Herr Edgar, der nun einmal der sozialen Fragen sich erbarmt, mischt sich auch in die „Hurenverhältnisse" (V. p. 26.).

Er kritisirt des Pariser Polizeikommissärs Beraud Buch über die Prostitution, weil es ihm „auf den Standpunkt" ankommt, von dem

„Beraud die Stellung der Freudenmädchen zur Gesellschaft auffaßt". Die „Ruhe des Erkennens" wundert sich, wenn sie findet, daß ein Polizeimensch eben einen Polizeistandpunkt hat, und giebt der Masse zu verstehen, das sei ein ganz verkehrter. Ihren eigenen Standpunkt giebt sie aber nicht zu verstehen. Natürlich! Wenn die Kritik sich mit Freudenmädchen abgiebt, so kann man nicht verlangen, daß dies vor dem Publikum geschehe.

3. Die Liebe.

Um sich zur „Ruhe des Erkennens" zu vollenden, muß die kritische Kritik vor Allem sich der Liebe zu entledigen suchen. Die Liebe ist eine Leidenschaft, und Nichts gefährlicher für die Ruhe des Erkennens als die Leidenschaft. Bei Gelegenheit der Romane der Frau v. Paalzow, die er „gründlich studirt zu haben" versichert, überwältigt Herrn Edgar daher „eine Kinderei wie die sogenannte Liebe". Solches ist ein Scheuel und Greuel und reget in der kritischen Kritik auf Ingrimmigkeit, machet sie fast gallenerbittert, ja aberſinnig.

„Die Liebe .... ist eine grausame Göttin, welche, wie jede Gottheit, den ganzen Menschen besitzen will und nicht eher zufrieden ist, als bis er ihr nicht blos seine Seele, sondern auch sein physisches Selbst dargebracht hat. Ihr Kultus ist das Leiden, der Gipfel dieses Kultus ist die Selbstaufopferung, der Selbstmord."

Um die Liebe in den „Moloch", in den leibhaftigen Teufel zu verwandeln, verwandelt Herr Edgar sie vorher in eine Göttin. Zur Göttin, das heißt zu einem theologischen Gegenstand geworden, unterliegt sie natürlich der Kritik der Theologie, und überdem liegen bekanntlich Gott und Teufel nicht weit aus einander. Herr Edgar verwandelt die Liebe in eine „Göttin", und zwar in eine „grausame Göttin", indem er aus dem liebenden Menschen, aus der Liebe des Menschen den Menschen der Liebe macht, indem er die Liebe als ein apartes Wesen vom Menschen lostrennt und als solches verselbständigt. Durch diesen einfachen Prozeß, durch diese Verwandlung des Prädikats in das Subjekt, kann man alle Wesensbestimmungen und Wesensäußerungen des Menschen in Unwesen und Wesensentäußerungen kritisch umformen. So zum Beispiel macht die kritische Kritik aus der Kritik, als einem Prädikat und einer Thätigkeit des Menschen, ein apartes Subjekt, die sich auf sich selbst beziehende und darum kritische Kritik: ein „Moloch", dessen Kultus die Selbst-

aufopferung, der Selbstmord des Menschen, namentlich des menschlichen Denkvermögens ist.

„Gegenstand", ruft die Ruhe des Erkennens aus, „Gegenstand, das ist der richtige Ausdruck, denn der Geliebte ist dem Liebenden — (das Femininum fehlt) — nur wichtig als dieses äußere Objekt seiner Gemüthsaffektion, als Objekt, in welchem es sein selbstsüchtiges Gefühl befriedigt sehen will."

Gegenstand! Entsetzlich! Es giebt nichts Verwerflicheres, Profaneres, Massenhafteres als ein Gegenstand — à bas der Gegenstand! Wie sollte die absolute Subjektivität, der actus purus, die „reine" Kritik, nicht in der Liebe ihre bête noire, den leibhaftigen Satan erblicken, in der Liebe, die den Menschen erst wahrhaft an die gegenständliche Welt außer ihm glauben lehrt, die nicht nur den Menschen zum Gegenstand, sondern sogar den Gegenstand zum Menschen macht!

Die Liebe, fährt die Ruhe des Erkennens, außer sich, fort, beruhigt sich nicht mal dabei, den Menschen in die Kategorie: Objekt für den andern Menschen zu verwandeln, sie macht ihn sogar zu einem bestimmten, wirklichen Objekt, zu *diesem*, schlecht-individuellen (siehe Hegels Phänomenologie über das Dieses und das Jenes, wo auch gegen das schlechte *Dieses* polemisirt wird) äußerlichen, nicht nur innerlichen, in dem Gehirn stecken bleibenden, sondern sinnlich offenbaren Objekt.

Lieb'
Lebt nicht allein vermauert im Gehirn.

Nein, die Geliebte ist sinnlicher Gegenstand, und die kritische Kritik verlangt zum Allermindesten, wenn sie sich zur Anerkennung eines Gegenstandes herablassen soll, einen sinnlosen Gegenstand. Die Liebe aber ist ein unkritischer, unchristlicher Materialist.

Endlich macht die Liebe gar den einen Menschen zu „diesem äußern Objekt der Gemüthsaffektion" des andern Menschen, zum Objekt, worin sich das selbstsüchtige Gefühl des andern Menschen befriedigt, ein selbstsüchtiges Gefühl, weil es sein eigenes Wesen im andern Menschen sucht, und das soll doch nicht sein. Die kritische Kritik ist so frei von aller *Selbstsucht*, daß sie den ganzen Umfang des menschlichen Wesens in ihrem eigenen *Selbst* erschöpft *findet*.

Herr Edgar sagt uns natürlich nicht, wodurch sich die Geliebte unterscheidet von den übrigen „äußerlichen Objekten der Gemüthsaffektion, worin sich die selbstsüchtigen Gefühle der Menschen befriedigen." Der

geistreiche, vielsinnige, vielsagende Gegenstand der Liebe sagt der Ruhe des Erkennens nur das kategorische Schema: „dieses äußere Objekt der Gemüthsaffektion", wie etwa der Komet dem spekulativen Naturphilosophen nichts sagt als die „Negativität". Indem der Mensch den Menschen zum äußeren Objekt seiner Gemüthsaffektion macht, legt er ihm zwar nach dem eigenen Geständniß der kritischen Kritik „Wichtigkeit" bei, aber eine so zu sagen gegenständliche Wichtigkeit, während die Wichtigkeit, welche die Kritik den Gegenständen beilegt, nichts Anderes ist als die Wichtigkeit, die sie sich selbst beilegt, die sich daher auch nicht in dem „schlechten äußeren Sein", sondern in dem „Nichts" des kritisch wichtigen Gegenstandes bewährt.

Wenn die Ruhe des Erkennens in dem wirklichen Menschen keinen Gegenstand besitzt, besitzt sie dagegen in der Menschheit eine Sache. Die kritische Liebe „hütet sich vor Allem, über der Person die Sache zu vergessen, welche nichts Anderes ist, als die Sache der Menschheit." Die unkritische Liebe trennt die Menschheit nicht von dem persönlichen individuellen Menschen.

„Die Liebe selber, als eine abstrakte Leidenschaft, die kommt, man weiß nicht woher und geht, man weiß nicht wohin, ist des Interesses einer innern Entwicklung unfähig."

Die Liebe ist in den Augen der Ruhe des Erkennens eine abstrakte Leidenschaft nach dem spekulativen Sprachgebrauch, wonach das Konkrete abstrakt, und das Abstrakte konkret heißt.

Sie war nicht in dem Thal geboren,
Man wußte nicht woher sie kam:
Doch schnell war ihre Spur verloren,
Sobald das Mädchen Abschied nahm.

Die Liebe ist für die Abstraktion „das Mädchen aus der Fremde", ohne dialektischen Paß, und wird dafür von der kritischen Polizei des Landes verwiesen.

Die Leidenschaft der Liebe ist des Interesses einer innern Entwicklung unfähig, weil sie nicht a priori konstruirt werden kann, weil ihre Entwicklung eine wirkliche ist, die in der Sinnenwelt und zwischen wirklichen Individuen vorgeht. Das Hauptinteresse der spekulativen Konstruktion ist aber das „Woher" und das „Wohin". Das Woher ist eben die „Nothwendigkeit eines Begriffs, sein Beweis und Deduktion" (Hegel). Das Wohin ist die Bestimmung, „wodurch jedes einzelne Glied

des spekulativen Kreislaufes, als Beseeltes der Methode, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist" (Hegel). Also nur, wenn ihr Woher und ihr Wohin a priori zu konstruiren wäre, verdiente die Liebe das „Interesse" der spekulativen Kritik.

Was die kritische Kritik hier bekämpft, ist nicht nur die Liebe, sondern alles Lebendige, alles Unmittelbare, alle sinnliche Erfahrung, alle wirkliche Erfahrung überhaupt, von der man nie vorher weiß, „woher" und „wohin".

Herr Edgar hat durch die Ueberwältigung der Liebe sich vollständig als „Ruhe des Erkennens" gesetzt, und kann nun an Proudhon sogleich eine große Virtuosität des Erkennens, für welches der „Gegenstand" aufgehört hat „dieses äußere Objekt" zu sein, und eine noch größere Lieblosigkeit gegen die französische Sprache bewähren.

4. Proudhon.

Nicht Proudhon selbst, sondern der „Proudhonsche Standpunkt" hat nach dem Bericht der kritischen Kritik die Schrift Qu'est ce que la propriété? geschrieben.

„Ich beginne meine Schilderung des Proudhonschen Standpunktes mit der Charakteristik seiner (des Standpunktes) Schrift ‚Was ist das Eigenthum?'"

Da nur die Schriften des kritischen Standpunktes von selbst Charakter besitzen, so beginnt die kritische Charakteristik nothwendig damit, der Proudhonschen Schrift einen Charakter zu geben. Herr Edgar giebt dieser Schrift einen Charakter, indem er sie übersetzt. Er giebt ihr natürlich einen schlechten Charakter, denn er verwandelt sie in einen Gegenstand der Kritik.

Proudhons Schrift unterliegt also einem doppelten Angriff des Herrn Edgar, einem stillschweigenden in seiner charakterisirenden Uebersetzung, einem ausgesprochenen in seinen kritischen Randglossen. Wir werden finden, daß Herr Edgar vernichtender ist, wenn er übersetzt, als wenn er glossirt.

Charakterisirende Uebersetzung Nr. I.

„Ich will (nämlich der kritisch übersetzte Proudhon) kein System des Neuen geben, ich will Nichts als die Abschaffung des Privilegiums, die Vernichtung der Sklaverei . . . Gerechtigkeit, Nichts als Gerechtigkeit, das ists, was ich meine."

Der charakterisirte Proudhon beschränkt sich auf Wollen und Meinen, weil der „gute Wille“ und die unwissenschaftliche „Meinung“ charakteristische Attribute der unkritischen Masse sind. Der charakterisirte Proudhon tritt so demuthsvoll auf, wie es der Masse geziemt, und ordnet das, was er will, dem unter, was er nicht will. Er versteigt sich nicht dazu, ein System des Neuen geben zu wollen, er will weniger, er will sogar Nichts als die Abschaffung des Privilegiums ꝛc. Außer dieser kritischen Subordination des Willens, den er hat, unter den Willen, den er nicht hat, zeichnet sich sein erstes Wort sogleich durch einen charakteristischen Mangel an Logik aus. Der Schriftsteller, der sein Buch damit eröffnet, daß er kein System des Neuen geben will, wird nun sagen, was er geben will, sei es ein systematisches Altes oder ein unsystematisches Neues. Aber der charakterisirte Proudhon, der kein System des Neuen *geben* will, will er die Abschaffung der Privilegien geben? Nein. Er *will* sie.

Der wirkliche Proudhon sagt: **je ne fais pas de système; je demande la fin du privilége etc.** Ich mache kein System, ich verlange ꝛc. Das heißt, der wirkliche Proudhon erklärt, daß er keine abstrakt wissenschaftliche Zwecke verfolgt, sondern unmittelbar praktische Forderungen an die Gesellschaft stellt. Und die Forderung, die er stellt, ist nicht willkürlich. Sie ist motivirt und berechtigt durch die ganze Entwicklung die er giebt, sie ist das Resümee dieser Entwicklung, denn: **justice, rien que justice; tel est le resumé de mon discours.** Der charakterisirte Proudhon geräth mit seinem „Gerechtigkeit, Nichts als Gerechtigkeit, das ists, was ich meine“ um so bedeutender in Verlegenheit, als er noch vieles Andere meint, und nach Herrn Edgars Bericht zum Beispiel „meint“, die Philosophie sei nicht praktisch genug gewesen, „meint“, den Charles Comte zu widerlegen ꝛc.

Der kritische Proudhon fragt sich: Soll der Mensch denn immer unglücklich sein? das heißt, er fragt, ob das Unglück die moralische Bestimmung des Menschen ist. Der wirkliche Proudhon ist ein leichtsinniger Franzose und fragt, ob das Unglück eine materielle Nothwendigkeit, ein Müssen ist. **(L'homme doit-il être éternellement malheureux?)**

Der massenhafte Proudhon sagt: **Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de reformes, accusant de la détresse générale ceux-ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les emeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale, etc.**

Weil der Ausdruck à toute fin ein schlechter massenhafter Ausdruck ist, der sich in den massenhaften deutschen Wörterbüchern nicht findet, so läßt der kritische Proudhon natürlich diese nähere Bestimmung der „Auseinandersetzungen" weg. Dieser Terminus ist der massenhaften französischen Jurisprudenz entlehnt, und explications à toute fin bedeuten Auseinandersetzungen, die alle Einreden abschneiden. Der kritische Proudhon beleidigt die Reformisten, eine sozialistische französische Partei, der massenhafte Proudhon die Reformfabrikanten. Bei dem massenhaften Proudhon giebt es verschiedene Klassen der entrepreneurs de reformes. Diese, ceux-ci, sagen das, Jene, ceux-là, das, Andere, d'autres, das. Der kritische Proudhon läßt dagegen dieselben Reformisten „bald — bald — bald — anklagen", was jedenfalls von ihrer Unbeständigkeit zeugt. Der wirkliche Proudhon, der sich nach der massenhaften französischen Praxis richtet, spricht von les conspirateurs et les émeutes das heißt, erst von den Verschwörern und dann von ihrer Handlung, den Emeuten. Der kritische Proudhon, der die verschiedenen Klassen der Reformisten zusammengeworfen hat, klassifizirt dagegen die Rebellen und sagt daher: die Verschwörer und Aufrührer. Der massenhafte Proudhon spricht von der Unwissenheit und „allgemeinen Verdorbenheit". Der kritische Proudhon verwandelt die Unwissenheit in Dummheit, die „Verdorbenheit" in die „Verworfenheit", und macht endlich als kritischer Kritiker die Dummheit allgemein. Er selbst giebt unmittelbar von ihr ein Beispiel, indem er générale, statt in den Plural, in den Singular setzt. Er schreibt: l'ignorance et la corruption générale für: die allgemeine Dummheit und Verworfenheit. Der unkritischen französischen Grammatik gemäß müßte dies heißen: l'ignorance et la corruption générales.

Der charakterisirte Proudhon, der anders spricht und denkt, wie der massenhafte, hat nothwendig auch einen ganz andern Bildungsgang durchgemacht. Er „befragte die Meister der Wissenschaft, las hundert Bände der Philosophie und Rechtswissenschaft ꝛc. und zuletzt sah" er „ein, daß wir noch nie den Sinn der Worte: Gerechtigkeit, Billigkeit, Freiheit erfaßt haben." Der wirkliche Proudhon glaubte das von Anfang an zu erkennen, (j'ai crû d'abord reconnaitre) was der kritische „zuletzt" einsah. Die kritische Verwandlung des d'abord in enfin ist nothwendig, weil die Masse Nichts von „vorn herein" zu erkennen glauben darf. Der massenhafte Proudhon erzählt ausdrücklich, wie dieses befremdende Resultat seiner Studien ihn erschüttert, wie er ihm nicht ge-

traut habe. Er beschloß daher eine „Gegenprobe“ zu machen, er fragte sich: „Ist es möglich, daß die Menschheit über die Prinzipien der Anwendung der Moral sich so lange und so allgemein betrogen hat? wie und warum hat sie sich betrogen &c.“ Von der Lösung dieser Fragen machte er die Richtigkeit seiner Beobachtungen abhängig. Er fand, daß in der Moral, wie in allen übrigen Zweigen des Wissens, die Irrthümer „Stufen der Wissenschaft sind“. Der kritische Proudhon dagegen vertraut sogleich dem ersten Eindruck, den seine nationalökonomischen, juristischen und ähnlichen Studien auf ihn gemacht haben. Versteht sich, die Masse darf auf keine gründliche Art verfahren, sie muß die ersten Ergebnisse ihrer Studien zu unbestreitbaren Wahrheiten erheben. Sie ist „von vorn herein fertig, ehe sie sich mit ihrem Gegensatz gemessen hat“, daher „zeigt es sich“ hinterher, „daß sie noch nicht bei dem Anfang angekommen ist, wenn sie am Ende zu stehen glaubt.“

Der kritische Proudhon fährt daher fort in der haltlosesten und unzusammenhängendsten Weise zu räsonniren: „Unsere Erkenntniß der moralischen Gesetze ist nicht von vorn herein vollständig; so kann sie einige Zeit dem gesellschaftlichem Fortschritte genügen; auf die Länge aber wird sie uns einen falschen Weg führen.“

Der kritische Proudhon motivirt nicht, warum eine unvollständige Erkenntniß der moralischen Gesetze dem gesellschaftlichen Fortschritt auch nur für Einen Tag genügen kann. Der wirkliche Proudhon, nachdem er sich die Frage aufgeworfen, ob und warum die Menschheit sich so allgemein und so lange habe irren können, nachdem er die Lösung gefunden, daß alle Irrthümer Stufen der Wissenschaft sind, daß unsere unvollständigsten Urtheile eine Summe von Wahrheiten einschließen, die für eine gewisse Zahl von Induktionen, wie für einen bestimmten Kreis des praktischen Lebens ausreichen, über welche Zahl und über welchen Kreis hinaus sie theoretisch ins Absurde, und praktisch zum Verfall führen, kann sagen, daß selbst eine unvollkommene Erkenntniß der moralischen Gesetze für einige Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritt genügen könne.

Der kritische Proudhon: „Ist nun aber eine neue Erkenntniß nöthig geworden, so erhebt sich ein erbitterter Kampf zwischen den alten Vorurtheilen und der neuen Idee.“ Wie kann sich ein Kampf erheben gegen einen Gegner, der noch nicht existirt? und der kritische Proudhon

hat uns zwar gesagt, daß eine neue Idee nöthig geworden, nicht aber, daß sie schon geworden ist.

Der massenhafte Proudhon: „Sobald die höhere Erkenntniß unentbehrlich geworden, fehlt sie nie“, so ist sie vorhanden. „Alsdann beginnt der Kampf.“

Der kritische Proudhon behauptet, „es sei die Bestimmung des Menschen, sich schrittweise zu unterrichten“, als wenn der Mensch nicht eine ganz andere Bestimmung hätte, nämlich die, Mensch zu sein, und als wenn der „schrittweise“ Selbstunterricht nothwendig einen Schritt weiter führte. Ich kann Schritt vor Schritt gehen und gerade auf dem Punkt ankommen, von dem ich ausging. Der unkritische Proudhon spricht nicht von der „Bestimmung“, sondern von der Bedingung (condition) für den Menschen, nicht sich schrittweise (pas à pas), sondern stufenweise (par degrés) zu unterrichten. Der kritische Proudhon sagt zu sich selbst: „Unter den Prinzipien, auf denen die Gesellschaft beruht, giebt es eins, welches sie nicht versteht, welches durch ihre Unwissenheit verderbt ist, und alle Uebel verursacht. Und doch ehrt man dies Prinzip, und doch will man es, denn sonst wäre es ohne Einfluß. Dieses Prinzip nun, welches wahr ist seinem Wesen nach, falsch aber in unserer Art es aufzufassen ... welches ist es?“

In dem ersten Satz sagt der kritische Proudhon, daß das Prinzip von der Gesellschaft verdorben, mißverstanden, also an sich selbst richtig ist. Zum Ueberfluß gesteht er in dem zweiten Satz, daß es seinem Wesen nach wahr sei, und nichtsdestoweniger wirft er der Gesellschaft vor, daß sie „dieses Prinzip“ wolle und verehre. Der massenhafte Proudhon dagegen tadelt nicht, daß dieses Prinzip, sondern daß dieses Prinzip, so wie unsere Unwissenheit es verfälscht hat, gewollt und geehrt werde. (Ce principe ... tel que notre ignorance l'a fait, est honoré.) Der kritische Proudhon findet das Wesen des Prinzips in seiner unwahren Gestalt wahr. Der massenhafte Proudhon findet, daß das Wesen des verfälschten Prinzips unsere falsche Auffassung, daß es aber in seinem Gegenstand (objet) wahr ist, ganz in derselben Weise, wie das Wesen der Alchymie und Astrologie unsere Phantasie, ihr Gegenstand aber — die Himmelsbewegung und die chemischen Eigenschaften der Körper — wahr ist.

Der kritische Proudhon fährt fort in seinem Monologe: „Der Gegenstand unserer Untersuchung ist das Gesetz, die Bestimmung des sozialen

Prinzips. Nun sind die Politiker, das heißt die Männer der sozialen Wissenschaft in vollständiger Unklarheit befangen: wie aber jedem Irrthum eine Wirklichkeit zu Grunde liegt, so wird man in ihren Büchern die Wahrheit finden, die sie ohne ihr Wissen in die Welt gesetzt haben."

Der kritische Proudhon räsonnirt in der abenteuerlichsten Weise. Davon daß die Politiker unwissend und unklar sind, geht er in ganz willkürlicher Weise dazu fort, daß jedem Irrthum eine Wirklichkeit zu Grunde liegt, was um so weniger bezweifelt werden kann, da jedem Irrthum in der Person des Irrenden eine Wirklichkeit zu Grunde liegt. Davon, daß jedem Irrthum eine Wirklichkeit zu Grunde liegt, schließt er weiter, daß in den Büchern der Politiker die Wahrheit zu finden ist. Und endlich läßt er diese Wahrheit von den Politikern sogar in die Welt gesetzt sein. Hätten sie dieselbe in die Welt gesetzt, so brauchte man sie nicht in ihren Büchern zu suchen.

Der massenhafte Proudhon: „Die Politiker verstehen sich nicht untereinander (ne s'entendent pas); also ist ihr Irrthum ein subjektiver, in ihnen selbst begründeter" (donc c'est en eux que l'erreur). Ihr wechselseitiges Mißverständniß beweist ihre Einseitigkeit. Sie verwechseln „ihre Privatmeinung mit der gesunden Vernunft", und „da — nach der früheren Deduktion — jeder Irrthum eine wahre Wirklichkeit zum Gegenstand hat, so muß sich in ihren Büchern die Wahrheit finden, welche sie hier, nämlich in ihre Bücher, bewußtlos niedergelegt, nicht aber in die Welt gesetzt haben." (Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mis.)

Der kritische Proudhon fragt sich: „Was ist die Gerechtigkeit, welches ist ihr Wesen, ihr Charakter, ihre Bedeutung?" als wenn sie noch eine vom Wesen und vom Charakter unterschiedene aparte Bedeutung haben sollte. Der unkritische Proudhon fragt: Welches ist ihr Prinzip, ihr Charakter und ihre Formel (formule)? Die Formel ist das Prinzip als Prinzip der wissenschaftlichen Entwicklung. In der massenhaften französischen Sprache sind formule und signification wesentlich unterschieden. In der kritischen französischen Sprache fallen sie zusammen.

Nach seinen allerdings höchst unsachlichen Erörterungen, rafft sich der kritische Proudhon zusammen und ruft aus: „Versuchen wir unserem Gegenstande etwas näher zu kommen." Der unkritische Proudhon, der längst bei seinem Gegenstande angekommen ist, versucht dagegen zu

schärferen und positiveren Bestimmungen seines Gegenstandes zu kommen (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

„Das Gesetz" ist für den kritischen Proudhon eine „Bestimmung des Gerechten", für den unkritischen eine „Erklärung" (déclaration) desselben. Der unkritische Proudhon bekämpft die Ansicht, daß das Recht vom Gesetz gemacht werde. Eine „Bestimmung des Gesetzes" kann aber eben so sehr bedeuten, daß das Gesetz bestimmt wird, als daß es bestimmt, wie weiter oben der kritische Proudhon selbst von der Bestimmung des sozialen Prinzips in letzterem Sinne sprach. Es ist allerdings eine Ungebührlichkeit des massenhaften Proudhon, so feine Unterscheidungen zu machen.

Nach diesen Differenzen zwischen dem kritisch charakterisirten und dem wirklichen Proudhon ist es gar nicht zu verwundern, daß Proudhon Nr. 1 ganz andere Dinge zu beweisen sucht, als Proudhon Nr. 2.

Der kritische Proudhon „sucht durch die Erfahrungen der Geschichte zu beweisen", daß „wenn die Idee, welche wir uns vom Gerechten und vom Rechten machen, falsch ist, offenbar — (trotz dieser Offenbarkeit sucht er zu beweisen) — alle seine Anwendungen im Gesetz schlecht, alle unsere Einrichtungen fehlerhaft sein müssen."

Der massenhafte Proudhon ist weit davon entfernt, beweisen zu wollen, was offenbar ist. Er sagt vielmehr: „Wenn die Idee, die wir uns vom Gerechten und vom Rechte machen, schlecht bestimmt, wenn sie unvollständig oder selbst falsch wäre, so ist es evident, daß alle unsere legislativen Anwendungen schlecht sind" ꝛc.

Was will der unkritische Proudhon nun beweisen? „Diese Hypothese", fährt er fort, „von der Verkehrung der Gerechtigkeit in unserer Auffassung und konsequenter Weise in unseren Handlungen wäre eine bewiesene Thatsache, wenn die Meinungen der Menschen in Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit und in Bezug auf seine Anwendung nicht beständig dieselben gewesen wären, wenn sie zu verschiedenen Zeiten Modifikationen erfahren hätten, mit einem Wort, wenn Fortschritt in den Ideen stattgefunden hätte." Und eben diese Unbeständigkeit, diese Veränderung, dieser Fortschritt „ist es, den die Geschichte durch die eklatantesten Zeugnisse beweist." Der unkritische Proudhon zitirt nun diese eklatanten Zeugnisse der Geschichte. Sein kritischer Doppelgänger, wie er einen ganz anderen Satz aus den Erfahrungen der Geschichte beweist, stellt auch diese Erfahrungen selbst anders dar.

Bei dem wirklichen Proudhon sahen „die Weisen“ (les sages), bei dem kritischen Proudhon „die Philosophen“ den Untergang des römischen Reiches voraus. Der kritische Proudhon darf natürlich nur die Philosophen für weise Männer halten. Nach dem wirklichen Proudhon waren die römischen „Rechte durch eine tausendjährige Rechtspraxis oder Justiz geheiligt“ (ces droits consacrés par une justice dix fois séculaire), nach dem kritischen Proudhon gab es zu Rom „durch eine tausendjährige Gerechtigkeit geheiligte Rechte.“

Nach demselben Proudhon Nr. 1 ward in Rom räsonnirt, wie folgt: „Rom .... hat durch seine Politik und seine Götter gesiegt, jede Reform im Kultus und öffentlichen Geiste wäre Narrheit und Schändung; — (bei dem kritischen Proudhon heißt sacrilège nicht, wie in der massenhaften französischen Sprache, Schändung des Heiligthums oder Heiligthumsentweihung, sondern schlechthin Schändung); — wollte es die Völker befreien, so würde es sein Recht aufgeben.“ „So hatte Rom das Faktum und das Recht für sich“ fügt Proudhon Nr. 1 hinzu. Bei dem unkritischen Proudhon räsonnirt man gründlicher in Rom. Man detaillirt das Faktum: „Die Sklaven sind die fruchtbarste Quelle seines Reichthums; die Befreiung der Völker wäre also der Ruin seiner Finanzen.“ Und in Bezug auf das Recht setzt der massenhafte Proudhon hinzu: „Roms Prätensionen waren gerechtfertigt durch das Völkerrecht (droit des gens).“ Diese Art, das Recht der Unterjochung zu beweisen, entspricht durchaus der römischen Rechtsansicht. Siehe die massenhaften Pandekten: jure gentium servitus invasit. (Fr. 4. D. 1. 1.)

Nach dem kritischen Proudhon bildeten „der Götzendienst, die Sklaverei, die Weichlichkeit die Grundlage der römischen Institutionen“, der Institutionen in Bausch und Bogen. Der wirkliche Proudhon sagt: „In der Religion bildete der Götzendienst, im Staat die Sklaverei, im Privatleben der Epikureismus (épicuréisme ist in der profanen französischen Sprache nicht gleichbedeutend mit mollesse, Weichlichkeit) die Grundlage der Institutionen.“ Innerhalb dieses römischen Zustandes „erschien“ bei dem mystischen Proudhon „Wort Gottes“, bei dem wirklichen rationalistischen Proudhon ein „Mann, der sich Wort Gottes nannte“. Dieser Mann nennt bei dem wirklichen Proudhon die Priester „Nattern“ (vipères), bei dem kritischen spricht er galanter mit ihnen und nennt sie „Schlangen“. Dort spricht er nach römischer Weise von „Advokaten“, hier in deutscher Weise von „Rechtsgelehrten“.

Der kritische Proudhon, nachdem er den Geist der französischen Revolution als einen Geist des Widerspruchs bezeichnet hat, fügt hinzu: „Das reicht hin um einzusehen, daß das Neue, welches an die Stelle des Alten trat, an sich selber nichts Methodisches und Ueberlegtes hatte." Er muß die Lieblingskategorien der kritischen Kritik, das „Alte" und das „Neue" nachbeten. Er muß den Unsinn verlangen, daß das „Neue" an sich etwas Methodisches und Ueberlegtes haben soll, wie man etwa eine Verunreinigung an sich hat. Der wirkliche Proudhon sagt: „Das reicht hin um zu beweisen, daß die Ordnung der Dinge, welche an die Stelle der alten gesetzt wurde, in sich ohne Methode und Reflexion war."

Der kritische Proudhon, von der Erinnerung an die französische Revolution fortgerissen, revolutionirt die französische Sprache so sehr, daß er un fait physique „eine Thatsache der Physik", un fait intellectuel „eine Thatsache der Einsicht" übersetzt. Durch diese Revolution der französischen Sprache gelingt es dem kritischen Proudhon, die Physik in den Besitz aller Thatsachen zu setzen, die sich in der Natur vorfinden. Wenn er so die Naturwissenschaft von der einen Seite über Gebühr erhebt, so erniedrigt er sie eben so sehr von der anderen Seite, indem er ihr die Einsicht abspricht und eine Thatsache der Einsicht von einer Thatsache der Physik unterscheidet. Eben so sehr macht er alle ferneren psychologischen und logischen Studien entbehrlich, indem er die intellektuelle Thatsache unmittelbar zur Thatsache der Einsicht erhebt.

Da der kritische Proudhon, der Proudhon Nr. 1, nicht einmal ahnt, was der wirkliche Proudhon, der Proudhon Nr. 2, mit seiner historischen Deduktion beweisen will, so existirt für ihn natürlich auch nicht der eigentliche Inhalt dieser Deduktion, nämlich der Beweis von dem Wechsel der Rechtsansichten und von der fortlaufenden Verwirklichung der Gerechtigkeit durch die Negation des historischen positiven Rechts. La société fut sauvée par la négation de ses principes . . . et la violation des droits les plus sacrés. So beweist der wirkliche Proudhon, wie durch die Negation des römischen Rechts die Erweiterung des Rechts in der christlichen Vorstellung, wie durch die Negation des Eroberungsrechts das Recht der Kommunen, wie durch die Negation des gesammten Feudalrechts, durch die französische Revolution, der umfassendere jetzige Rechtszustand herbeigeführt wurde.

Die kritische Kritik durfte dem Proudhon unmöglich den Ruhm lassen, das Gesetz von der Verwirklichung eines Prinzips durch seine Verneinung

aufgefunden zu haben. In dieser bewußten Fassung war dieser Gedanke eine wirkliche Enthüllung für die Franzosen.

Kritische Randglosse Nr. 1.

Wie die erste Kritik jeder Wissenschaft nothwendig in Voraussetzungen der Wissenschaft, die sie bekämpft, befangen ist, so ist Proudhons Werk Qu'est ce que la propriété? die Kritik der Nationalökonomie, vom Standpunkt der Nationalökonomie aus. — Auf die juristische Partie des Buches, welche das Recht vom Standpunkt des Rechts aus kritisirt, brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da die Kritik der Nationalökonomie das Hauptinteresse bildet. Das Proudhonsche Werk wird also wissenschaftlich überschritten durch die Kritik der Nationalökonomie, auch der Nationalökonomie, wie sie in der Proudhonschen Fassung erscheint. Diese Arbeit ist erst durch Proudhon selbst möglich geworden, wie Proudhons Kritik die Kritik des Merkantilsystems durch die Physiokraten, die der Physiokraten durch Adam Smith, die des Adam Smith durch Ricardo, so wie die Arbeiten Fouriers und St. Simons zu Voraussetzungen hat.

Alle Entwicklungen der Nationalökonomie haben das Privateigenthum zur Voraussetzung. Diese Grundvoraussetzung gilt ihr als unumstößliche Thatsache, die sie keiner weiteren Prüfung unterwirft, ja auf welche sie, wie Say naiv gesteht, nur accidentellement zu sprechen kommt. Proudhon nun unterwirft die Basis der Nationalökonomie, das Privateigenthum, einer kritischen Prüfung und zwar der ersten entschiedenen, rücksichtslosen und zugleich wissenschaftlichen Prüfung. Dies ist der große wissenschaftliche Fortschritt, den er gemacht hat, ein Fortschritt, der die Nationalökonomie revolutionirt und eine wirkliche Wissenschaft der Nationalökonomie erst möglich macht. Proudhons Schrift Qu'est ce que la propriété? hat dieselbe Bedeutung für die moderne Nationalökonomie, welche Sieyes Schrift Qu'est ce que le tiers état? für die moderne Politik hat.

Wenn Proudhon die weiteren Gestaltungen des Privateigenthums, zum Beispiel Arbeitslohn, Handel, Werth, Preis, Geld rc. nicht, wie es zum Beispiel in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern geschehen ist (siehe die Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie, von F. Engels), selbst als Gestaltungen des Privateigenthums faßt, sondern mit diesen nationalökonomischen Voraussetzungen die Nationalökonomen bestreitet,

so entspricht dies ganz seinem oben bezeichneten, historisch gerechtfertigten Standpunkt.

Die Nationalökonomie, welche die Verhältnisse des Privateigenthums für menschliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt, bewegt sich in einem fortwährenden Widerspruch gegen ihre Grundvoraussetzung, das Privateigenthum, in einem analogen Widerspruche, wie der Theologe, der die religiösen Vorstellungen beständig menschlich interpretirt und eben dadurch gegen seine Grundvoraussetzung, die Uebermenschlichkeit der Religion, beständig verstößt. So tritt in der Nationalökonomie der Arbeitslohn im Anfang als der proportionirte Antheil auf, der der Arbeit am Produkt gebührt. Arbeitslohn und Gewinn des Kapitals stehen im freundschaftlichsten, wechselweise sich förderndn, scheinbar menschlichsten Verhältnisse zu einander. Hinterher zeigt es sich, daß sie in dem feindschaftlichsten, in umgekehrtem Verhältniß zu einander stehen. Der Werth ist im Anfang scheinbar vernünftig bestimmt, durch die Produktionskosten einer Sache und durch ihre gesellschaftliche Nützlichkeit. Hinterher zeigt es sich, daß der Werth eine rein zufällige Bestimmung ist, die in gar keinem Verhältniß weder zu den Produktionskosten, noch zu der gesellschaftlichen Nützlichkeit zu stehen braucht. Die Größe des Arbeitslohns wird im Anfang durch die freie Uebereinkunft zwischen dem freien Arbeiter und dem freien Kapitalisten bestimmt. Hinterher zeigt es sich, daß der Arbeiter gezwungen ist, ihn bestimmen zu lassen, wie der Kapitalist gezwungen ist, ihn so niedrig als möglich zu setzen. An die Stelle der Freiheit der kontrahirenden Partei ist der Zwang getreten. Ebenso verhält es sich mit dem Handel und mit allen übrigen nationalökonomischen Verhältnissen. Die Nationalökonomen fühlen selbst gelegentlich diese Widersprüche, und die Entwicklung derselben bildet den Hauptgehalt ihrer wechselseitigen Kämpfe. Wo sie ihnen aber zum Bewußtsein kommen, greifen sie selbst das Privateigenthum in irgend einer partiellen Gestalt als Verfälscher des an sich, nämlich in ihrer Vorstellung vernünftigen Arbeitslohns, des an sich vernünftigen Werths, des an sich vernünftigen Handels an. So polemisirt Adam Smith gelegentlich gegen die Kapitalisten, Destutt de Tracy gegen die Wechsler, so Simonde de Sismondi gegen das Fabriksystem, so Ricardo gegen das Grundeigenthum, so fast alle modernen Nationalökonomen gegen die nicht industriellen Kapitalisten, in welchen das Eigenthum als bloßer Konsument erscheint.

Die Nationalökonomen machen also bald ausnahmsweise — namentlich wenn sie irgend einen speziellen Mißbrauch angreifen — den Schein des Menschlichen an den ökonomischen Verhältnissen geltend, bald aber und im Durchschnitt fassen sie diese Verhältnisse gerade in ihrem offen ausgesprochenen Unterschied vom Menschlichen, in ihrem strikt ökonomischen Sinn. In diesem Widerspruch taumeln sie bewußtlos umher.

Proudhon nun hat dieser Bewußtlosigkeit ein- für allemal ein Ende gemacht. Er hat den menschlichen Schein der nationalökonomischen Verhältnisse ernst genommen, und ihrer unmenschlichen Wirklichkeit schroff gegenübergestellt. Er hat sie gezwungen, das in der Wirklichkeit zu sein, was sie in ihrer Vorstellung von sich sind, oder vielmehr ihre Vorstellung von sich aufzugeben und ihre wirkliche Unmenschlichkeit einzugestehen. Er hat daher konsequent nicht diese oder jene Art des Privateigenthums, wie die übrigen Nationalökonomen, auf partielle Weise, sondern das Privateigenthum schlechthin auf universelle Weise als den Verfälscher der nationalökonomischen Verhältnisse dargestellt. Er hat Alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie von nationalökonomischem Standpunkt aus leisten kann.

Herr Edgar, der den Standpunkt der Schrift Qu'est ce que la propriété? charakterisiren will, redet natürlich kein Wort weder von der Nationalökonomie, noch von dem unterscheidenden Charakter jener Schrift, der eben darin besteht, die Frage nach dem Wesen des Privateigenthums zur Lebensfrage der Nationalökonomie und Jurisprudenz gemacht zu haben. Der kritischen Kritik versteht sich das Alles von selbst. Proudhon hat nichts Neues mit seiner Negation des Privateigenthums gethan. Er hat nur ein von der kritischen Kritik verschwiegenes Geheimniß ausgeplaudert.

„Proudhon", fährt Herr Edgar unmittelbar nach seiner charakterisirenden Uebersetzung fort, „findet also etwas Absolutes, eine ewige Grundlage in der Geschichte, einen Gott, der die Menschheit lenkt, die Gerechtigkeit."

Proudhons französische Schrift vom Jahre 1840 steht nicht auf dem Standpunkt der deutschen Entwicklung vom Jahre 1844. Das ist Proudhons Standpunkt, ein Standpunkt, den eine Unzahl ihm diametral entgegenstehender französischer Schriftsteller theilt, der also der kritischen Kritik den Vortheil gewährt, die entgegengesetztesten Standpunkte mit einem und demselben Federstrich charakterisirt zu haben. Man braucht

übrigens nur das von Proudhon selbst aufgestellte Gesetz, die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch ihre Negation, konsequent durchzuführen, um auch dieses Absoluten in der Geschichte überhoben zu sein. Wenn Proudhon nicht bis zu dieser Konsequenz fortgeht, so verdankt er dies dem Unglück, als Franzose und nicht als Deutscher geboren zu sein.

Für Herrn Edgar ist Proudhon durch das Absolute in der Geschichte, den Glauben an die Gerechtigkeit, zu einem theologischen Gegenstand geworden, und die kritische Kritik, welche ex professo Kritik der Theologie ist, kann sich seiner nun bemächtigen, um sich über die „religiösen Vorstellungen" auszulassen.

„Es ist das Charakteristische jeder religiösen Vorstellung, daß sie das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz als der siegreiche und allein wahre dasteht."

Wir werden sehen, wie die religiöse kritische Kritik das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz, „die Kritik", über den andern, „die Masse", als alleinige Wahrheit den Sieg davon trägt. Proudhon beging aber ein um so größeres Unrecht, in der massenhaften Gerechtigkeit ein Absolutes, einen Gott der Geschichte zu erblicken, als die gerechte Kritik sich selbst die Rolle dieses Absoluten, dieses Gottes in der Geschichte ausdrücklich vorbehalten hat.

Kritische Randglosse Nr. 2.

„Proudhon kommt durch die Thatsache des Elends, der Armuth, einseitig zu seinen Betrachtungen, in ihr sieht er einen Widerspruch gegen die Gleichheit und Gerechtigkeit; sie leiht ihm seine Waffen. So wird ihm diese Thatsache zu einer absoluten, berechtigten, die Thatsache des Eigenthums zu einer unberechtigten."

Die Ruhe des Erkennens sagt uns, daß Proudhon in der Thatsache des Elends einen Widerspruch gegen die Gerechtigkeit, sie also unberechtigt findet, und in demselben Athemzug versichert sie, daß diese Thatsache ihm zu einer absoluten, berechtigten wird.

Die bisherige Nationalökonomie kam von dem Reichthum, den die Bewegung des Privateigenthums angeblich für die Nationen erzeugt, zu ihren das Privateigenthum apologisirenden Betrachtungen. Proudhon kommt von der umgekehrten, in der Nationalökonomie sophistisch verdeckten Seite, von der durch die Bewegung des Privateigenthums erzeugten Armuth, zu seinen, das Privateigenthum negirenden Betrachtungen.

Die erste Kritik des Privateigenthums geht natürlich von der Thatsache aus, worin sein widerspruchvolles Wesen in der sinnfälligsten, schreiendsten, das menschliche Gefühl unmittelbar empörendsten Gestalt erscheint — von der Thatsache der Armuth, des Elendes.

„Die Kritik dagegen faßt beide Thatsachen der Armuth und des Eigenthums zu einer Einzigen zusammen, sie erkennt die innere Verbindung Beider, macht sie zu einem Ganzen, das sie als solches nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt."

Die Kritik, welche von den Thatsachen des Eigenthums und der Armuth bisher Nichts gefaßt hat, macht „dagegen" ihre in der Einbildung vollbrachte That gegen die wirkliche That Proudhons geltend. Sie faßt beide Thatsachen zu einer Einzigen zusammen, und nachdem sie aus beiden eine Einzige gemacht hat, erkennt sie nunmehr die innere Verbindung Beider. Die Kritik kann nicht leugnen, daß auch Proudhon eine innere Verbindung zwischen den Thatsachen der Armuth und des Eigenthums erkennt, da er eben dieser Verbindung wegen das Eigenthum aufhebt, um das Elend aufzuheben. Proudhon hat sogar mehr gethan. Er hat im Detail nachgewiesen, wie die Bewegung des Kapitals das Elend erzeugt. Die kritische Kritik dagegen läßt sich auf solche Kleinigkeiten nicht ein. Sie erkennt, daß Armuth und Privateigenthum Gegensätze sind: eine ziemlich verbreitete Erkenntniß. Sie macht Armuth und Reichthum zu Einem Ganzen, daß sie „als solches nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt"; eine um so überflüssigere Frage, als sie so eben das „Ganze als solches" gemacht hat, also ihr Machen selbst die Voraussetzung seiner Existenz ist.

Indem die kritische Kritik „das Ganze als solches" nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt, sucht sie also in echt theologischer Weise außerhalb des Ganzen nach den Voraussetzungen seiner Existenz. Die kritische Spekulation bewegt sich außerhalb des Gegenstandes, den sie zu behandeln vorgiebt. Während der ganze Gegensatz nichts Anderes ist als die Bewegung seiner beiden Seiten, während eben in der Natur dieser beiden Seiten die Voraussetzung der Existenz des Ganzen liegt, überhebt sie sich des Studiums dieser wirklichen, das Ganze bildenden Bewegung, um erklären zu können, daß die kritische Kritik als Ruhe des Erkennens über beide Extreme des Gegensatzes erhaben ist, daß ihre Thätigkeit, welche „das Ganze als solches" gemacht hat, nun auch allein im Stande ist, das von ihr gemachte Abstraktum aufzuheben.

Proletariat und Reichthum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigenthums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären.

Das Privateigenthum als Privateigenthum, als Reichthum, ist gezwungen, sich selbst und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im Bestehen zu erhalten. Es ist die positive Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigenthum.

Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigenthum, aufzuheben. Es ist die negative Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigenthum.

Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die Zweite fühlt sich in der Entfrembung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die Empörung über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie nothwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen Natur mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird.

Innerhalb des Gegensatzes ist der Privateigenthümer also die konservative, der Proletarier die destruktive Partei. Von Jenem geht die Aktion des Erhaltens des Gegensatzes, von Diesem die Aktion seiner Vernichtung aus.

Das Privateigenthum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat als Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung. Das Proletariat vollzieht das Urtheil, welches das Privateigenthum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt, wie es das Urtheil vollzieht, welches

die Lohnarbeit über sich selbst verhängt, indem sie den fremden Reichthum und das eigene Elend erzeugt. Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegentheil aufhebt. Alsdann ist eben sowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigenthum, verschwunden.

Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, wie die kritische Kritik zu glauben vorgiebt, weil sie die Proletarier für Götter halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Noth — dem praktischen Ausdruck der Nothwendigkeit — zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben. Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der Arbeit durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist*, und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu thun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation, wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet. Es bedarf hier nicht der Ausführung, daß ein großer Theil des englischen und französischen Proletariats sich seiner geschichtlichen Aufgabe schon bewußt ist und beständig daran arbeitet, dies Bewußtsein zur vollständigen Klarheit herauszubilden.

Die kritische Kritik darf dies um so weniger anerkennen, als sie sich selbst zum ausschließlich schöpferischen Element der Geschichte proklamirt

hat. Ihr gehören die geschichtlichen Gegensätze, ihr die Thätigkeit sie aufzuheben. Sie erläßt daher durch ihre Inkarnation Edgar folgende Bekanntmachung: „Bildung und Bildungslosigkeit, Besitz und Besitzlosigkeit, diese Gegensätze müssen, wenn sie nicht entweiht werden sollen, ganz und gar der Kritik anheim fallen."

Besitz und Besitzlosigkeit haben die metaphysische Weihe kritisch spekulativer Gegensätze erhalten. Nur die Hand der kritischen Kritik kann sie daher antasten, ohne ein Sakrilegium zu begehen. Kapitalisten und Arbeiter haben sich in ihr wechselseitiges Verhältniß nicht einzumischen.

Herr Edgar, weit entfernt zu ahnen, daß man seine kritische Auffassung des Gegensatzes antasten, daß man dies Heiligthum entweihen könne, läßt seinen Gegner eine Einwendung machen, die nur er selbst sich machen konnte.

„Ist es denn möglich", fragt der imaginäre Gegner der kritischen Kritik, „sich anderer Begriffe als der schon bestehenden, Freiheit, Gleichheit u. s. w. zu bedienen? Ich antworte — man merke auf, was Herr Edgar antwortet — daß die griechische, die lateinische Sprache untergingen, als der Gedankenkreis erschöpft war, dem sie zum Ausdruck dienten."

Es ist nun klar, warum die kritische Kritik keinen einzigen Gedanken in deutscher Sprache giebt. Die Sprache ihrer Gedanken ist noch nicht gekommen, so sehr Herr Reichardt durch seine kritische Behandlung der Fremdwörter, Herr Faucher durch seine Behandlung der englischen, und Herr Edgar durch seine Behandlung der französischen Sprache die neue kritische Sprache vorbereitet haben.

Charakterisirende Uebersetzung Nr. 2.

Der kritische Proudhon: „Die Ackerbauer theilten den Erdboden unter sich; die Gleichheit heiligte nur den Besitz; bei dieser Gelegenheit heiligte sie das Eigenthum." Der kritische Proudhon läßt sogleich mit der Theilung des Erdbodens das Grundeigenthum entstehen. Er bewerkstelligt den Uebergang vom Besitz zum Eigenthum durch die Redensart: „bei dieser Gelegenheit."

Der wirkliche Proudhon: „Der Ackerbau begründete den Grundbesitz . . . es war nicht genug, dem Arbeiter die Frucht seiner Arbeit zu sichern, wenn man ihm nicht zu gleicher Zeit das Instrument der Produktion

sicherte. Um den Schwächeren vor dem Uebergriff des Stärkeren zu bewahren . . . fühlte man die Nothwendigkeit, zwischen den Besitzern beständige Grenzlinien zu ziehen." Also bei dieser Gelegenheit heiligte die Gleichheit zunächst den Besitz. „Jährlich sah man mit der Zunahme der Bevölkerung die Habsucht und die Gier der Kolonisten wachsen; man glaubte den Ehrgeiz durch neue unüberwindliche Schranken brechen zu müssen. So wurde der Boden zum Eigenthum, durch das Bedürfniß der Gleichheit . . . ohne Zweifel war die Theilung nie geographisch gleich . . . aber das Prinzip blieb nichtsdestoweniger dasselbe; die Gleichheit hatte den Besitz geheiligt, die Gleichheit heiligte das Eigenthum."

Bei dem kritischen Proudhon „übersahen die alten Begründer des Eigenthums über der Sorge für ihr Bedürfniß, daß dem Eigenthumsrecht zugleich das Recht zu entäußern, zu verkaufen, verschenken, erwerben und verlieren entsprach, was die Gleichheit, von der sie ausgingen, zerstörte".

Bei dem wirklichen Proudhon übersahen die Begründer des Eigenthums diesen seinen Entwicklungsgang nicht in der Sorge für ihr Bedürfniß. Sie hatten ihn vielmehr nicht vorhergesehen, aber selbst wenn sie ihn hätten vorhersehen können, selbst dann würde das gegenwärtige Bedürfniß den Sieg davon getragen haben. Der wirkliche Proudhon ist ferner zu massenhaft, um dem „Eigenthumsrecht" das Recht zu entäußern, verkaufen 2c., das heißt, um der Gattung ihre Arten entgegen zu stellen. Er stellt das „Recht, sein Erbtheil zu erhalten", dem „Recht es zu entäußern 2c." entgegen, was einen wirklichen Gegensatz und Fortschritt bildet.

Kritische Randglosse Nr. 3.

„Worauf stützt nun Proudhon seinen Beweis für die Unmöglichkeit des Eigenthums? Das übersteigt allen Glauben, auf dasselbe Prinzip der Gleichheit!"

Zur Erweckung des Glaubens des Herrn Edgar hätte eine kurze Reflexion ausgereicht. Es kann Herr Edgar nicht unbekannt sein, daß Herr Bruno Bauer allen seinen Entwicklungen das „unendliche Selbstbewußtsein" zu Grunde legte, und dies Prinzip als das schöpferische Prinzip auch der dem unendlichen Selbstbewußtsein durch ihre unendliche Bewußtlosigkeit scheinbar geradezu widersprechenden Evangelien auffaßte. In derselben Weise faßt Proudhon die Gleichheit als das schöpferische Prinzip des ihr geradezu widersprechenden Privateigenthums.

Wenn Herr Edgar einen Augenblick die französische Gleichheit mit dem deutschen Selbstbewußtsein vergleicht, wird er finden, daß das letztere Prinzip deutsch, das heißt im abstrakten Denken ausdrückt, was das erstere französisch, das heißt in der Sprache der Politik und der denkenden Anschauung sagt. Das Selbstbewußtsein ist die Gleichheit des Menschen mit sich selbst im reinen Denken. Die Gleichheit ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst im Element der Praxis, das heißt also das Bewußtsein des Menschen vom andern Menschen als dem ihm Gleichen und das Verhalten des Menschen zum andern Menschen als dem ihm Gleichen. Die Gleichheit ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten des Menschen; für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen, das heißt also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen. Wie daher die destruktive Kritik in Deutschland, ehe sie in Feuerbach zur Anschauung des wirklichen Menschen fortgegangen war, alles Bestimmte und Bestehende durch das Prinzip des Selbstbewußtseins aufzulösen suchte, so die destruktive Kritik in Frankreich durch das Prinzip der Gleichheit.

„Proudhon eifert gegen die Philosophie, was wir ihm an und für sich nicht verdenken können. Warum aber eifert er? Die Philosophie, meint er, sei bis jetzt noch nicht praktisch genug gewesen; sie habe sich auf das hohe Pferd der Spekulation gesetzt und da seien ihr die Menschen gar zu klein vorgekommen. Ich meine, daß die Philosophie überpraktisch ist, das heißt, sie war bisher Nichts als der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände, sie war stets in den Voraussetzungen derselben, die sie als absolute hinnahm, befangen.“

Die Meinung, daß die Philosophie der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände sei, gehört ursprünglich nicht Herrn Edgar, sondern Feuerbach, der die Philosophie zuerst als spekulative und mystische Empirie bezeichnete und nachwies. Indessen weiß Herr Edgar dieser Meinung eine originelle, kritische Wendung zu geben. Schließt Feuerbach nämlich, daß die Philosophie aus dem Himmel der Spekulation in die Tiefe des menschlichen Elendes herabzusteigen habe, so belehrt uns Herr Edgar dagegen, daß die Philosophie überpraktisch ist. Es scheint aber vielmehr, daß die Philosophie, eben weil sie nur der transzendente, abstrakte Ausdruck der vorhandenen Zustände war, wegen ihrer Transzendenz und Abstraktion, wegen ihres imaginären Unterschieds von der

Welt die vorhandenen Zustände und die wirklichen Menschen tief unter sich gelassen zu haben wähnen mußte; daß sie andererseits, weil sie sich nicht wirklich von der Welt unterschied, kein wirkliches Urtheil über sie fällen, keine reale Unterscheidungskraft gegen sie geltend machen, also nicht praktisch eingreifen konnte, sondern höchstens mit einer Praxis in abstracto sich begnügen mußte. Ueberpraktisch war die Philosophie nur in dem Sinne, daß sie über der Praxis schwebte. Von der unendlichen Kleinheit, in welcher die wirklichen Menschen der Spekulation erscheinen, legt die kritische Kritik, der die Menschheit in eine geistlose Masse zusammenfällt, das eklatanteste Zeugniß ab. Die alte Spekulation stimmt hierin mit ihr überein. Man lese zum Beispiel folgenden Satz aus Hegels Rechtsphilosophie: „Auf dem Standpunkt der Bedürfnisse ist es das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; es ist also hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede." Wenn die Spekulation sonst von dem Menschen redet, so meint sie nicht das Konkretum, sondern das Abstraktum, die Idee, den Geist 2c. Von der Weise, wie die Philosophie die vorhandenen Zustände ausdrückt, gab Herr Faucher in Bezug auf die vorhandenen englischen Zustände, und Herr Edgar in Bezug auf die vorhandenen Zustände der französischen Sprache ergreifende Exempel.

„So ist auch Proudhon praktisch, indem er, den Begriff der Gleichheit den Beweisen für das Eigenthum zu Grunde liegen findend, aus demselben Begriff gegen das Eigenthum dozirt."

Proudhon thut hier ganz dasselbe, was die deutschen Kritiker thun, welche aus der Vorstellung des Menschen, den sie den Beweisen für das Dasein Gottes zu Grunde liegen finden, gerade gegen das Dasein Gottes doziren.

„Sind die Konsequenzen des Prinzips der Gleichheit stärker als sie selbst, wie will ihm Proudhon zu seiner plötzlichen Stärke verhelfen?"

Allen religiösen Vorstellungen liegt nach Herrn B. Bauer das Selbstbewußtsein zu Grunde. Es ist nach ihm das schöpferische Prinzip der Evangelien. Warum waren nun die Konsequenzen des Prinzips des Selbstbewußtseins stärker als es selbst? Weil, antwortet man zu deutsch, zwar das Selbstbewußtsein das schöpferische Prinzip der religiösen Vorstellungen ist, aber als außer sich gekommenes, sich selbst widersprechendes, entäußertes und entfremdetes Selbstbewußtsein. Das zu sich selbst gekommene, das sich selbst verstehende, das sein Wesen

erfassende Selbstbewußtsein ist daher die Macht über die Geschöpfe seiner Selbstentäußerung. Ganz in demselben Fall befindet sich Proudhon, natürlich mit dem Unterschied, daß er französisch und daß wir deutsch sprechen, daß er daher auf eine französische Weise ausdrückt, was wir auf eine deutsche Weise ausdrücken.

Proudhon wirft sich selbst die Frage auf, warum die Gleichheit, obgleich sie als schöpferisches Vernunftprinzip der Stiftung des Eigenthums und als letzter Vernunftgrund allen Beweisen für das Eigenthum zu Grunde liegt, dennoch nicht existire, sondern vielmehr ihre Negation, das Privateigenthum? Er betrachtet daher die Thatsache des Eigenthums in sich selbst. Er beweist „daß in Wahrheit das Eigenthum als Institution und Prinzip unmöglich ist" (p. 34), das heißt, daß es sich selbst widerspricht und in allen Punkten aufhebt, daß es, deutsch ausgedrückt, das Dasein der entäußerten, sich selbst widersprechenden, der sich selbst entfremdeten Gleichheit ist. Die wirklichen französischen Zustände wie die Erkenntniß dieser Entfremdung deuten dem Proudhon mit Recht auf die wirkliche Aufhebung derselben hin.

Proudhon fühlt das Bedürfniß, in seiner Negation des Privateigenthums die Existenz des Privateigenthums zugleich historisch zu rechtfertigen. Wie alle ersten Entwicklungen dieser Art ist auch seine Entwicklung pragmatisch, das heißt, er unterstellt, daß die vergangenen Geschlechter mit Bewußtsein und Reflexion in ihren Institutionen die Gleichheit, die ihm das menschliche Wesen repräsentirt, verwirklichen wollten.

„Wir kommen immer wieder darauf zurück ... Proudhon schreibt im Interesse der Proletarier." Er schreibt nicht aus dem Interesse der selbstgenügsamen Kritik, aus keinem abstrakten, selbstgemachten Interesse, sondern aus einem massenhaften, wirklichen, historischen Interesse, aus einem Interesse, das es weiter als zur Kritik, nämlich zur Krise bringen wird. Proudhon schreibt nicht nur im Interesse der Proletarier; er selbst ist Proletarier, Ouvrier. Sein Werk ist ein wissenschaftliches Manifest des französischen Proletariats und hat daher eine ganz andere historische Bedeutung als das literarische Machwerk irgend eines kritischen Kritikers.

„Proudhon schreibt im Interesse Derer, die Nichts haben; Haben und Nichts haben sind ihm absolute Kategorien. Das Haben ist ihm das Höchste, weil ihm zugleich das Nichthaben als höchster Gegenstand

des Nachdenkens dasteht. Jeder Mensch soll haben, aber gleich viel wie der Andere, meint Proudhon. Man bedenke aber, daß mir an dem, was ich habe, nur das interessant ist, was ich ausschließlich, was ich mehr habe als der Andere. Bei der Gleichheit wird mir das Haben und die Gleichheit selber etwas Gleichgiltiges."

Nach Herrn Edgar sind Haben und Nichthaben für Proudhon absolute Kategorien. Die kritische Kritik erblickt überall nur Kategorien. So sind nach Herrn Edgar Haben und Nichthaben, Arbeitslohn, Besoldung, Noth und Bedürfniß, Arbeit für das Bedürfniß, nichts Anderes als Kategorien.

Wenn die Gesellschaft sich nur von den Kategorien des Habens und Nichthabens zu befreien hätte, wie leicht würde ihr jeder selbst noch schwächere Dialektiker als Herr Edgar die „Ueberwindung" und „Aufhebung" dieser Kategorien machen! Herr Edgar unterstellt dies auch als eine solche Kleinigkeit, daß er es nicht einmal der Mühe werth achtet, dem Proudhon gegenüber sogar nur eine Erklärung der Kategorien des Habens und Nichthabens zu geben. Da aber das Nichthaben nicht blos eine Kategorie, sondern eine ganz trostlose Wirklichkeit ist, da der Mensch, der Nichts hat, heutzutage Nichts ist, da er, wie von der Existenz überhaupt, so noch mehr von einer menschlichen Existenz abgeschnitten ist, da der Zustand des Nichthabens der Zustand der völligen Trennung des Menschen von seiner Gegenständlichkeit ist, so scheint das Nichthaben durchaus berechtigt, als höchster Gegenstand des Nachdenkens für Proudhon dazustehen, um so mehr, je weniger man vor ihm und den sozialistischen Schriftstellern überhaupt über diesen Gegenstand nachgedacht hatte. Das Nichthaben ist der verzweifeltste Spiritualismus, eine völlige Unwirklichkeit des Menschen, eine völlige Wirklichkeit des Unmenschen, ein sehr positives Haben, ein Haben von Hunger, von Kälte, von Krankheiten, von Verbrechen, von Erniedrigung, von Hebetismus, von aller Unmenschlichkeit und Widernatürlichkeit. Jeder Gegenstand aber, der zum ersten Mal mit dem vollen Bewußtsein seiner Wichtigkeit zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird, steht als höchster Gegenstand des Nachdenkens da.

Daß Proudhon das Nichthaben und die alte Weise des Habens aufheben will, ist ganz identisch damit, daß er das praktisch entfrembete Verhältniß des Menschen zu seinem gegenständlichen Wesen, daß er den nationalökonomischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung auf-

heben will. Weil aber seine Kritik der Nationalökonomie noch in den Voraussetzungen der Nationalökonomie befangen ist, so wird die Wiederaneignung der gegenständlichen Welt selbst noch unter der nationalökonomischen Form des Besitzes gefaßt.

Proudhon stellt nämlich nicht, wie die kritische Kritik ihn thun läßt, dem Nichthaben das Haben, sondern der alten Weise des Habens, dem Privateigenthum, den Besitz gegenüber. Den Besitz erklärt er für eine „gesellschaftliche Funktion“. In einer Funktion aber ist es nicht das „Interessante“, den Andern „auszuschließen“, sondern meine eigenen Wesenskräfte zu bethätigen und zu verwirklichen.

Es ist Proudhon nicht gelungen, diesem Gedanken eine entsprechende Ausführung zu geben. Die Vorstellung des „gleichen Besitzes“ ist der nationalökonomische, also selbst noch entfremdete Ausdruck dafür, daß der Gegenstand als Sein für den Menschen, als gegenständliches Sein des Menschen, zugleich das Dasein des Menschen für den andern Menschen, seine menschliche Beziehung zum andern Menschen, das gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen ist. Proudhon hebt die nationalökonomische Entfremdung innerhalb der nationalökonomischen Entfremdung auf.

Charakterisirende Uebersetzung Nr. 3.

Der kritische Proudhon besitzt auch einen kritischen Eigenthümer, nach dessen „eigenem Geständniß Die, welche für ihn arbeiten mußten, verloren, was er sich aneignete“. Der massenhafte Proudhon spricht zum massenhaften Eigenthümer: „Du hast gearbeitet! solltest du nie Andere für dich haben arbeiten lassen? Wie haben sie also, während sie für dich arbeiteten, verloren, was du zu erwerben gewußt hast, während du nicht für sie arbeitetest?“

Der kritische Proudhon läßt den Say unter richesse naturelle „natürliche Besitzthümer“ verstehen, obgleich Say, um jeden Irrthum abzuschneiden, im Epitome zu seinem Traité d'économie politique ausdrücklich erklärt, daß er unter richesse weder Eigenthum noch Besitzthum, sondern eine „Summe von Werthen“ versteht. Natürlich, wie der kritische Proudhon durch Herrn Edgar reformirt wird, so reformirt er seinerseits wieder den Say. So „folgert“ nach ihm Say „sogleich auf ein Recht“, sich „ein Feld als Eigenthum zu nehmen“, weil die Ländereien leichter anzueignen sind als Luft und Wasser. Say, weit entfernt aus der größern Möglichkeit der Aneignung des Grund und

Bodens auf ein Eigenthumsrecht an demselben zu folgern, sagt vielmehr ausdrücklich: Les droits des propriétaires de terres — remontent à une spoliation. (Traité d'écon. polit. édit. III, T. I, p. 136, Nota.) Deswegen bedarf es nach Say des concours de la législation und des droit positif zur Gründung des Rechts am Grundeigenthum. Der wirkliche Proudhon läßt den Say nicht „sogleich“ aus der leichteren Aneignung des Grund und Bodens das Recht des Grundeigenthums folgern, er wirft ihm vor, daß er die Möglichkeit statt des Rechts gelten lasse und die Frage nach der Möglichkeit mit der Frage nach dem Recht verwechsle: Say prend la possibilité pour le droit. On ne demande pas pourquoi la terre a été plutôt approprié que la mer et les airs; on veut savoir, en vertu de quel droit l'homme s'est approprié cette richesse.

Der kritische Proudhon fährt fort: „Hierzu ist nur zu bemerken, daß mit Aneignung eines Stück Landes auch die übrigen Elemente Luft, Wasser, Feuer angeeignet werden: terra, aqua, aere et igne interdicti sumus.“

Weit entfernt daß der wirkliche Proudhon „nur“ dies bemerkt hat, sagt er vielmehr, daß er nebenbei (en passant) auf die Appropriation von Luft und Wasser aufmerksam macht. Bei dem kritischen Proudhon findet sich die römische Bannformel auf eine unbegreifliche Weise ein. Er vergißt zu sagen, wer die „wir“ sind, die interdizirt sind. Der wirkliche Proudhon redet die Nicht-Eigenthümer an: „Proletarier .... das Eigenthum exkommunizirt uns, terra etc. interdicti sumus.“

Der kritische Proudhon polemisirt gegen Charles Comte wie folgt: „Charles Comte meint, der Mensch bedürfe, um zu leben, der Luft, der Nahrung, der Kleidung. Einige dieser Dinge, wie Luft und Wasser, seien unerschöpflich, blieben also immer Gemeineigenthum, andere seien in geringerer Masse vorhanden, und würden Privateigenthum. Charles Comte beweist also von den Begriffen der Begrenztheit und Unbegrenztheit aus; er wäre vielleicht zu einem andern Resultat gekommen, wenn er die Begriffe der Entbehrlichkeit und Unentbehrlichkeit zu Hauptkategorien gemacht hätte.“

Welch kindische Polemik des kritischen Proudhon! Er muthet dem Charles Comte zu, die Kategorien, von denen aus er beweist, aufzugeben und zu andern Kategorien überzuspringen, um nicht zu seinen eigenen Resultaten, sondern „vielleicht“ zu den Resultaten des kritischen Proudhon zu kommen.

Der wirkliche Proudhon stellt keine ähnlichen Zumuthungen an Charles Comte; er findet ihn nicht ab mit einem „Vielleicht", er schlägt ihn mit seinen eigenen Kategorien.

Charles Comte, sagt Proudhon, geht aus von der Unentbehrlichkeit der Luft, der Nahrung nud für gewisse Klimate der Kleidung, nicht um zu leben, sondern um nicht aufzuhören zu leben. Um sich zu erhalten, bedarf der Mensch daher (nach Charles Comte) unaufhörlich der Aneignung von Sachen verschiedener Art. Diese Sachen existiren nicht alle in demselben Verhältniß. „Das Licht der Himmelskörper, Luft, Wasser, sind in so großer Quantität vorhanden, daß der Mensch sie nicht merklich vermehren oder vermindern kann; Jeder kann sich daher so viel von ihnen aneignen, als seine Bedürfnisse erheischen, ohne in etwas dem Genusse der Andern zu schaden." Proudhon geht nun von Comtes eigenen Bestimmungen aus. Zunächst beweist er ihm, daß die Erde ebenfalls ein Gegenstand des ersten Bedürfnisses ist, dessen Nutznießung also Jedem freistehen muß, innerhalb der Klausel des Comte nämlich: „ohne dem Genusse des Andern zu schaden." Warum ist die Erde also zum Privateigenthum geworden? Charles Comte antwortet, weil sie nicht unbegrenzt ist. Er mußte aber im Gegentheil schließen: weil sie begrenzt ist, kann sie nicht angeeignet werden. Aus der Aneignung von Luft und Wasser geht für Keinen ein Schaden hervor, weil immer genug davon übrig bleibt, weil sie unbegrenzt sind. Die willkürliche Aneignung der Erde dagegen schadet dem Genuß des Andern, eben weil die Erde begrenzt ist. Ihr Genuß muß also im allgemeinen Interesse geregelt werden. Die Beweisführung von Charles Comte beweist gegen seine These.

„Charles Comte", so deduzirt Proudhon (nämlich der kritische Proudhon) „geht von der Ansicht aus, daß eine Nation Eigenthümerin eines Landes sein kann, während man doch, wenn das Eigenthum das Recht zu brauchen und zu mißbrauchen mit sich führt — jus utendi et abutendi re sua — auch einer Nation nicht das Recht, ein Land zu brauchen und zu mißbrauchen, zusprechen kann."

Der wirkliche Proudhon spricht nicht von dem jus utendi et abutendi, was das Eigenthumsrecht „mit sich führe". Er ist zu massenhaft, um von dem Eigenthumsrecht zu sprechen, welches das Eigenthumsrecht mit sich führt. Das jus utendi et abutendi re sua ist nämlich das Eigenthumsrecht selbst. Proudhon spricht daher direkt einem Volk das Eigen-

thumsrecht auf sein Territorium ab. Denen, welche dies übertrieben finden, erwidert er, daß von dem eingebildeten Recht des Nationaleigenthums zu allen Epochen die Oberherrlichkeit, Tribute, Regalien, Frohnden ꝛc. hergeleitet wurden.

Der wirkliche Proudhon deduzirt gegen Charles Comte wie folgt: Comte will entwickeln, wie das Eigenthum entsteht, und beginnt damit, eine Nation als Eigenthümerin voraus zu setzen, er fällt in die petitio principii. Er läßt den Staat Ländereien verkaufen, er läßt einen Industriellen diese Güter kaufen, das heißt, er unterstellt die Eigenthumsverhältnisse, die er beweisen will.

Der kritische Proudhon wirft das französische Dezimalsystem über den Haufen. Er behält den Franc bei, setzt aber an die Stelle des Centime den „Dreier."

„Wenn ich", setzt Proudhon (der kritische Proudhon) hinzu, „ein Stück Land abtrete, so beraube ich mich nicht blos einer Ernte, sondern ich entziehe meinen Kindern und Kindeskindern ein bleibend Gut. Der Boden hat nicht blos heute einen Werth, er hat auch einen Fähigkeits- und Zukunftswerth."

Der wirkliche Proudhon spricht nicht davon, daß der Boden nicht blos heute, sondern auch morgen einen Werth hat; er stellt den vollen, gegenwärtigen Werth dem Fähigkeits- und Zukunftswerth entgegen, der von meiner Geschicklichkeit, den Boden zu verwerthen, abhängt. Er sagt: „Zerstört die Erde, oder was für euch dasselbe ist, verkauft sie: ihr entäußert euch nicht nur einer, zweier, oder mehrerer Ernten, sondern ihr vernichtet alle Produkte, welche ihr davon ziehen konntet, ihr, eure Kinder und Kindeskinder." Es handelt sich für Proudhon nicht darum, den Gegensatz zwischen einer Ernte und dem bleibenden Gut hervorzuheben — auch das Geld, das ich für den Acker löse, kann als Kapital zu einem „bleibenden Gute" werden — sondern von dem Gegensatz des gegenwärtigen Werths und des Werths, den der Boden durch eine fortdauernde Bebauung erhalten kann.

„Der neue Werth, sagt Charles Comte, den ich einer Sache durch meine Arbeit beilege, ist mein Eigenthum." Proudhon (der kritische Proudhon) will ihn auf folgende Weise widerlegen: Da müßte also der Mensch aufhören, Eigenthümer zu sein, so wie er zu arbeiten aufhört. Das Eigenthum des Produkts kann nimmermehr das Eigenthum „des zu Grunde liegenden Stoffes mit sich führen".

Der wirkliche Proudhon: „Der Arbeiter mag sich die Produkte seiner Arbeit aneignen, aber ich begreife nicht, daß das Eigenthum der Produkte das der Materie nach sich zieht. Der Fischer, der an demselben Ufer mehr Fische als die übrigen Fischer zu fangen weiß, wird er durch diese Geschicklichkeit Eigenthümer des Striches, worin er fischt? Wurde die Geschicklichkeit eines Jägers jemals als ein Eigenthumstitel auf das Wild eines Kantons betrachtet? Aehnlich verhält es sich mit dem Ackerbauer. Um den Besitz in Eigenthum zu verwandeln, ist noch eine andere Bedingung nöthig, als die bloße Arbeit, sonst würde der Mensch aufhören Eigenthümer zu sein, sobald er aufhören würde Arbeiter zu sein." Cessante causa, cessat effectus. Wenn der Eigenthümer nur als Arbeiter Eigenthümer ist, so hört er auf Eigenthümer zu sein, sobald er aufhört Arbeiter zu sein. „Nach dem Gesetz ist es daher die Verjährung, welche das Eigenthum schafft; die Arbeit ist nur das sinnfällige Zeichen, der materielle Akt, wodurch die Okkupation sich kundthut."

„Das System der Aneignung durch die Arbeit", fährt Proudhon fort, „widerspricht also dem Gesetz; und wenn die Anhänger dieses Systems sich desselben zu bedienen vorschützen, um die Gesetze zu erklären, so widersprechen sie sich selbst." Wenn ferner nach dieser Meinung zum Beispiel die Urbarmachung des Landes „das vollständige Eigenthum desselben schafft", so ist das eine petitio principii. Faktisch ist es, daß eine neue produktive Fähigkeit der Materie geschaffen ist. Zu beweisen wäre eben, daß damit das Eigenthum der Materie selbst geschaffen ist. Die Materie selbst hat der Mensch nicht geschaffen. Er schafft sogar jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Voraussetzung der Materie.

Der kritische Proudhon macht den Gracchus Babeuf zum Parteigänger der Freiheit, bei dem massenhaften Proudhon ist es ein Parteigänger der Gleichheit (partisan de l'égalité).

Der kritische Proudhon, der das Honorar Homers für die Iliade taxiren soll, sagt: „Das Honorar, welches ich dem Homer gebe und das, was er mir leistet, soll gleich sein. Wie ist der Werth seiner Leistung zu bestimmen?" Der kritische Proudhon ist zu sehr über die nationalökonomischen Kleinigkeiten erhaben, um zu wissen, daß der Werth einer Sache und das, was sie einem Andern leistet, sehr verschiedene Dinge sind. Der wirkliche Proudhon sagt: „Das Honorar des Dichters

soll gleich sein seinem Produkt, welches ist also der Werth dieses Produkts?" Der wirkliche Proudhon unterstellt, daß die Iliade einen unendlichen Preis (oder Tauschwerth, prix), der kritische, daß sie einen unendlichen Werth habe. Der wirkliche Proudhon stellt den Werth der Iliade, ihren Werth im nationalökonomischen Sinne (valeur intrinsèque), ihrem Tauschwerth (valeur échangeable), der kritische Proudhon ihrem „innern Werth", nämlich ihrem Werth als Gedicht, den „Werth für den Umtausch" entgegen.

Der wirkliche Proudhon: „Zwischen einer materiellen Belohnung und dem Talent existirt kein gemeinschaftliches Maß. In dieser Beziehung ist die Lage aller Produzenten gleich. Folglich ist jede Vergleichung unter ihnen, und jede Vermögens-Klassifikation unmöglich." (Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de commune mesure; sous ce rapport la condition de tous les producteurs est égale: conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortune est impossible.)

Der kritische Proudhon: „Relativer Weise ist das Verhältniß der Produzenten gleich. Das Talent kann nicht materiell aufgewogen werden.... Jede Vergleichung der Produzenten unter einander, jede äußerliche Auszeichnung ist unmöglich."

Bei dem kritischen Proudhon muß „der Mann der Wissenschaft sich gleichfühlen in der Gesellschaft, weil sein Talent und seine Einsicht nur ein Produkt der gesellschaftlichen Einsicht sind". Der wirkliche Proudhon spricht nirgends von den Gefühlen des Talents. Er sagt, das Talent müsse sich beugen unter das gesellschaftliche Niveau. Er behauptet eben so wenig, daß der Mann von Talent nur ein Produkt der Gesellschaft sei, er behauptet vielmehr: „Der Mann von Talent hat dazu beigetragen, in sich selbst ein nützliches Werkzeug zu produziren . . . es giebt in ihm einen freien Arbeiter und ein akkumulirtes gesellschaftliches Kapital."

Der kritische Proudhon fährt fort: „Er muß überdies der Gesellschaft dankbar sein dafür, daß sie ihn, damit er der Wissenschaft obliegen könne, von den übrigen Arbeiten entbindet."

Der wirkliche Proudhon nimmt nirgends zu der Dankbarkeit des Mannes von Talent seine Zuflucht. Er sagt: „Der Künstler, der Gelehrte, der Poet empfangen ihre gerechte Belohnung dadurch allein, daß die Gesellschaft ihnen erlaubt, sich ausschließlich der Wissenschaft und der Kunst hinzugeben."

Schließlich bringt der kritische Proudhon das Wunder zu Wege, daß eine Gesellschaft von 150 Arbeitern einen „Marschall", also wohl auch eine Armee erhalten kann. Bei dem wirklichen Proudhon ist der Marschall ein „Hufschmied" (maréchal).

Kritische Randglosse Nr. 4.

„Wenn er (Proudhon) einmal den Begriff des Salärs beibehält, wenn er einmal in der Gesellschaft eine Einrichtung sieht, die uns zu arbeiten giebt und uns dafür bezahlt, so kann er die Zeit um so weniger als das Maß für die Bezahlung annehmen, als er kurz vorher, dem Hugo Grotius beistimmend, durchführt, daß die Zeit in Beziehung auf die Geltung eines Gegenstandes gleichgiltig sei."

Hier ist der einzige Punkt, wo die kritische Kritik den Versuch macht, ihre Aufgabe zu lösen und dem Proudhon nachzuweisen, daß er vom nationalökonomischen Standpunkt aus falsch gegen die Nationalökonomie operirt. Hier blamirt sie sich in wahrhaft kritischer Weise.

Proudhon hatte mit Hugo Grotius übereinstimmend entwickelt, die Verjährung sei kein Titel, um den Besitz in Eigenthum, um ein Rechtsprinzip in ein anderes zu verwandeln, so wenig wie die Zeit die Wahrheit, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, in die Wahrheit, daß sie gleich drei rechten sind, verwandeln kann. „Ihr werdet es nie zu Stande bringen", ruft Proudhon aus, „daß die Zeitdauer, die durch sich selbst Nichts schafft, Nichts wechselt, Nichts modifizirt, den Nutznießer in einen Eigenthümer verwandeln kann."

Herr Edgar schließt: Weil Proudhon sagte, die bloße Zeitdauer könne ein Rechtsprinzip nicht in ein anderes verwandeln, sie könne überhaupt für sich Nichts wechseln, Nichts modifiziren, darum begeht er eine Inkonsequenz, wenn er die Arbeitszeit zum Maß des nationalökonomischen Werthes des Arbeitsprodukts macht. Es gelingt Herrn Edgar, diese kritisch-kritische Bemerkung zu Stande zu bringen dadurch, daß er valeur mit „Geltung" übersetzt und so auf die Geltung eines Rechtsprinzips, wie auf den kommerziellen Werth eines Arbeitsprodukts in demselben Sinne anwenden kann. Es gelingt ihm, indem er die leere Zeitdauer mit der erfüllten Arbeitszeit identifizirt. Wenn Proudhon gesagt hätte, die Zeit könne eine Mücke nicht in einen Elephanten verwandeln, so könnte die kritische Kritik mit demselben Recht schließen: also darf er die Arbeitszeit nicht zum Maß des Arbeitslohnes machen.

Daß die Arbeitszeit, welche die Produktion eines Gegenstandes kostet, zu den Produktionskosten des Gegenstandes gehört, daß die Produktionskosten eines Gegenstandes das sind, was er kostet, wofür er also, von den Einflüssen der Konkurrenz abstrahirt, verkauft werden kann, dieser Einsicht muß selbst die kritische Kritik sich bemächtigen können. Bei den Nationalökonomen gehört außer der Arbeitszeit und dem Material der Arbeit zu den Produktionskosten auch noch die Rente des Grundeigenthümers, wie Zinsen und Gewinn des Kapitalisten. Letztere fallen bei Proudhon fort, weil das Privateigenthum bei ihm fortfällt. Es bleiben also nur noch die Arbeitszeit und die Auslagen übrig. Proudhon, indem er die Arbeitszeit, das unmittelbare Dasein der menschlichen Thätigkeit als Thätigkeit, zum Maß des Arbeitslohnes und der Werthbestimmung des Produkts macht, macht die menschliche Seite zum Entscheidenden, wo in der alten Nationalökonomie die sachliche Macht des Kapitals und des Grundeigenthums entschied, das heißt, Proudhon setzt in noch nationalökonomischer, darum widerspruchsvoller Weise den Menschen wieder in seine Rechte ein. Wie richtig er vom Standpunkt der Nationalökonomie aus verfährt, mag man daraus ersehen, daß der Stifter der neuen Nationalökonomie, Adam Smith, gleich auf den ersten Seiten seines Werkes: An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations entwickelt, daß vor der Erfindung des Privateigenthums, also unter der Voraussetzung der Nichtexistenz des Privateigenthums, die Arbeitszeit das Maß des Arbeitslohns und des von ihm noch nicht unterschiedenen Werthes des Arbeitsprodukts war.

Die kritische Kritik unterstelle aber selbst einen Augenblick, Proudhon sei nicht von der Voraussetzung des Arbeitslohnes ausgegangen. Glaubt sie, daß jemals die Zeit, welche die Produktion eines Gegenstandes erfordert, nicht ein wesentliches Moment in der „Geltung" des Gegenstandes sein, glaubt sie, daß die Zeit ihre Kostbarkeit verlieren werde?

In Bezug auf die unmittelbar materielle Produktion wird die Entscheidung, ob ein Gegenstand produzirt werden soll oder nicht, das heißt die Entscheidung über den Werth des Gegenstandes, wesentlich von der Arbeitszeit abhängen, die seine Produktion kostet. Denn von der Zeit hängt es ab, ob die Gesellschaft die Zeit hat, sich menschlich auszubilden.

Und selbst, was die geistige Produktion betrifft, muß ich nicht, wenn ich anders verständig verfahre, bei dem Umfang, der Anlage und dem Plan eines geistigen Werks die Zeit, die zu seiner Produktion erforder-

lich ist, in Anschlag bringen? Ich setze mich sonst wenigstens der Gefahr aus, daß mein Gegenstand in der Idee nie zu einem Gegenstand in der Wirklichkeit wird, also nur den Werth eines imaginären Gegenstandes, das heißt einen imaginären Werth sich erwerben kann.

Die Kritik der Nationalökonomie auf nationalökonomischem Standpunkte erkennt alle Wesensbestimmungen der menschlichen Thätigkeit an, aber nur in entfremdeter, entäußerter Form, wie sie hier zum Beispiel die Bedeutung der Zeit für die menschliche Arbeit in ihre Bedeutung für den Arbeitslohn, für die Lohnarbeit verwandelt.

Herr Edgar fährt fort: „Damit nun das Talent gezwungen werde, jenes Maß anzunehmen, mißbraucht Proudhon den Begriff des freien Handels und behauptet, der Gesellschaft und ihren einzelnen Mitgliedern stehe ja das Recht zu, die Erzeugnisse des Talents zurückzuweisen."

Dem Talent, das auf nationalökonomischem Grund und Boden bei den Fourieristen und St. Simonisten übertriebene Honorarforderungen macht, und seine Einbildung von seinem unendlichen Werth als Maß an den Tauschwerth seiner Produkte anlegt, antwortet Proudhon ganz so, wie die Nationalökonomie jeder Prätention eines Preises, der sich weit über den sogenannten natürlichen Preis, das heißt über die Produktionskosten des dargebotenen Gegenstands erheben will, antwortet — durch den freien Handel. Nur mißbraucht Proudhon nicht dieses Verhältniß im Sinn der Nationalökonomie, er unterstellt vielmehr als wirklich, was bei den Nationalökonomen nur nominell und illusorisch ist, die Freiheit der kontrahirenden Theile.

Charakterisirende Uebersetzung Nr. 4.

Der kritische Proudhon reformirt schließlich die französische Gesellschaft, indem er eben so sehr die französischen Proletarier, als die französische Bourgeoisie umschafft.

Den französischen Proletariern spricht er die „Kraft" ab, weil der wirkliche Proudhon ihnen den Mangel an Tugend (vertu) vorwirft. Er macht ihre Geschicklichkeit zur Arbeit zu einer problematischen Geschicklichkeit — „ihr seid vielleicht zur Arbeit geschickt" — weil der wirkliche Proudhon ihr Geschick zur Arbeit unbedingt anerkennt. (Prompt au travail vous êtes etc.) Er verwandelt die französischen Bourgeois in geistlose Bürger, wo der wirkliche Proudhon die unedlen Bourgeois (bourgeois ignobles) den gebrandmarkten Edeln (nobles flétris) ent-

gegenstellt. Er verwandelt den Bourgeois aus einem Juste-Milieu-Bürger (bourgeois juste-milieu) in „unsere guten Bürger", wofür sich die französische Bourgeoisie bei ihm bedanken mag. Wo der wirkliche Proudhon daher den „bösen Willen" (la malveillance de nos bourgeois) der französischen Bourgeois „wachsen" läßt, läßt er konsequenter Weise die „Sorglosigkeit unserer Bürger" wachsen. Der Bourgeois des wirklichen Proudhon ist so wenig sorglos, daß er sich selbst zuruft: n'ayons pas peur! n'ayons pas peur! So spricht Einer, der sich die Furcht und die Sorge wegräsonniren will.

Die kritische Kritik hat in der Schöpfung des kritischen Proudhon durch die Uebersetzung des wirklichen Proudhon der Masse offenbart, was eine kritisch vollendete Uebersetzung ist. Sie hat eine Anweisung gegeben zu der „Uebersetzung, wie sie sein soll". Sie bekämpft daher mit Recht die schlechten, massenhaften Uebersetzungen:

„Das deutsche Publikum will die buchhändlerische Waare zu einem Spottpreise, der Verleger will also eine billige Uebersetzung, der Uebersetzer will bei seiner Arbeit nicht verhungern, er kann sie sogar nicht mit reiflicher Bedächtigkeit (mit aller Ruhe des Erkennens) machen, weil der Verleger durch schnelle Lieferung der Uebersetzungen Konkurrenten den Rang ablaufen muß; ja sogar der Uebersetzer muß die Konkurrenz fürchten, muß fürchten, daß ein Anderer sich erbiete, die Waare billiger und schneller herzustellen — und so diktirt er sein Manuskript irgend einem armen Schreiber frisch drauf los, — und zwar diktirt er so schnell wie möglich, damit er nicht den nach Stunden gezahlten Schreiberlohn umsonst gebe, — überfroh, wenn er am nächsten Tag den mahnenden Setzer gehörig befriedigen kann. Uebrigens sind die Uebersetzungen, mit denen man uns überfluthet, nur ein Ausdruck der jetzigen Impotenz der deutschen Literatur" &c. (Heft VIII p. 54, Allgemeine Literaturzeitung.)

Kritische Randglosse Nr. 5.

„Dem Beweise für die Unmöglichkeit des Eigenthums, welchen Proudhon daraus führt, daß die Menschheit sich besonders durch das Zinsen- und Profitsystem und durch die Unverhältnißmäßigkeit der Konsumtion zur Produktion aufzehre, fehlt das Gegenstück, die Aufweisung nämlich, daß das Privateigenthum historisch möglich sei."

Die kritische Kritik besitzt den glücklichen Instinkt, auf Proudhons Entwicklungen über das Zinsen- und Profitsystem u. s. w., das heißt

auf die bedeutendsten Entwicklungen Proudhons nicht einzugehen. An diesem Punkte kann nämlich die Kritik Proudhons auch selbst zum Schein nicht mehr geliefert werden, ohne ganz positive Kenntnisse über die Bewegung des Privateigenthums. Die kritische Kritik sucht sich für ihre Ohnmacht durch die Bemerkung zu entschädigen, daß Proudhon nicht den Beweis für die historische Möglichkeit des Eigenthums geliefert hat. Warum verlangt die Nichts als Worte gebende Kritik, daß Andere ihr Alles geben?

„Proudhon beweist die Unmöglichkeit des Eigenthums daraus, daß der Arbeiter sein Produkt aus dem Lohn seiner Arbeit nicht wiederkaufen könne. Proudhon giebt nicht den erschöpfenden Grund hiefür an, indem er das Wesen des Kapitals herbeiholt. Der Arbeiter kann sein Produkt nicht wiederkaufen, weil es stets ein gemeinschaftliches, er selbst aber Nichts als ein einzelner bezahlter Mensch ist.“

Herr Edgar hätte im Gegensatz zur Proudhonschen Deduktion sich noch erschöpfender dahin äußern können, daß der Arbeiter sein Produkt nicht wiederkaufen *kann*, weil er es überhaupt *wiederkaufen* muß. In der Bestimmung des Kaufens ist es schon enthalten, daß er sich zu seinem Produkt als einem ihm abhanden gekommenen, entfremdeten Gegenstand verhält. Der erschöpfende Grund des Herrn Edgar erschöpft unter Anderem nicht, warum der Kapitalist, der selbst Nichts als ein einzelner Mensch und dazu ein durch den Profit und die Zinsen bezahlter Mensch ist, nicht nur das Produkt der Arbeit, sondern noch mehr als dieses Produkt wiederkaufen kann. Um dies zu erklären, wird Herr Edgar das Verhältniß von Kapital und Arbeit erklären, das heißt das Wesen des Kapitals herbeiholen müssen.

Die angeführte kritische Stelle zeigt in der sinnfälligsten Weise, wie die kritische Kritik das, was sie so eben aus einem Schriftsteller gelernt hat, sogleich benutzt, um es als selbsterfundene Weisheit gegen denselben Schriftsteller mit einer kritischen Wendung geltend zu machen. Aus Proudhon selbst hat nämlich die kritische Kritik den von Proudhon nicht angegebenen und von Herrn Edgar angegebenen Grund geschöpft. Proudhon sagt: „Divide et impera . . . . . Trennt die Arbeiter von einander und es ist sehr möglich, daß der Taglohn, der jedem Einzelnen gezahlt wird, den Werth jedes individuellen Produkts übersteigt; aber das ist es nicht, worum es sich handelt . . . . Wenn ihr alle individuellen Kräfte gezahlt habt, so habt ihr noch nicht die Kollektivkraft gezahlt.“

Proudhon machte zuerst darauf aufmerksam, daß die Summe der Saläre der einzelnen Arbeiter, selbst wenn jede individuelle Arbeit vollständig bezahlt würde, nicht die Kollektivkraft zahlt, welche sich in ihrem Produkt vergegenständigt, daß also der Arbeiter nicht als ein Theil der gemeinschaftlichen Arbeitskraft bezahlt wird, was Herr Edgar dahin travestirt, daß der Arbeiter Nichts als ein einzelner, bezahlter Mensch ist. Die kritische Kritik macht also einen allgemeinen Gedanken Proudhons gegen die weitere konkrete Entwicklung geltend, die derselbe Proudhon demselben Gedanken giebt. Sie bemächtigt sich dieses Gedankens in kritischer Weise und spricht in folgendem Satze das Geheimniß des kritischen Sozialismus aus: „Der heutige Arbeiter denkt nur an sich, das heißt, er läßt sich für seine Person bezahlen. Er selber ist es, der die ungeheure und unermeßliche Kraft, welche aus seinem Zusammenwirken mit anderen Kräften entsteht, nicht in Anschlag bringt."

Der kritischen Kritik zufolge liegt das ganze Uebel nur am „Denken" der Arbeiter. Nun haben zwar die englischen und französischen Arbeiter Assoziationen gebildet, in welchen nicht nur ihre unmittelbaren Bedürfnisse als Arbeiter, sondern ihre Bedürfnisse als Menschen den Gegenstand ihrer wechselseitigen Belehrung bilden, worin sie überdem ein sehr gründliches und umfassendes Bewußtsein über die „ungeheure" und „unermeßbare" Kraft äußern, welche aus ihrem Zusammenwirken entsteht. Aber diese massenhaften, kommunistischen Arbeiter, welche in den Ateliers von Manchester und Lyon zum Beispiel thätig sind, glauben nicht durch „reines Denken" ihre Industrieherren und ihre eigene praktische Erniedrigung wegräsonniren zu können. Sie empfinden sehr schmerzlich den Unterschied zwischen Sein und Denken, zwischen Bewußtsein und Leben. Sie wissen, daß Eigenthum, Kapital, Geld, Lohnarbeit und dergleichen durchaus keine ideellen Hirngespinste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfrembung sind, die also auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen, damit nicht nur im Denken, im Bewußtsein, sondern im massenhaften Sein, im Leben der Mensch zum Menschen werde. Die kritische Kritik belehrt sie dagegen, daß sie in der Wirklichkeit aufhören, Lohnarbeiter zu sein, wenn sie den Gedanken der Lohnarbeit im Gedanken aufheben, wenn sie im Gedanken aufhören, sich als Lohnarbeiter zu gelten und dieser überschwänglichen Einbildung gemäß sich nicht mehr für ihre Person bezahlen lassen. Als absolute Idealisten, als ätherische

Wesen können sie hinterher auch natürlich vom Aether des reinen Gedankens leben. Die kritische Kritik belehrt sie, daß sie das wirkliche Kapital aufheben, wenn sie die Kategorie des Kapitals im Denken überwältigen, daß sie sich wirklich verändern und zu wirklichen Menschen machen, wenn sie ihr abstraktes Ich im Bewußtsein verändern und jede wirkliche Veränderung ihres wirklichen Daseins, der wirklichen Bedingungen ihres Daseins, das heißt also ihres wirklichen Ichs, als eine unkritische Operation verschmähen. Der „Geist", der in der Wirklichkeit nur Kategorien erblickt, reduzirt natürlich auch alle menschliche Thätigkeit und Praxis auf den dialektischen Denkprozeß der kritischen Kritik. Eben das unterscheidet ihren Sozialismus von dem massenhaften Sozialismus und Kommunismus.

Nach seinen großen Entwicklungen muß Herr Edgar natürlich der Kritik Proudhons „das Bewußtsein absprechen". „Proudhon will aber auch praktisch sein." „Er glaubt eben erkannt zu haben." „Und doch", ruft die Ruhe des Erkennens triumphirend aus, „wir müssen ihm auch jetzt noch die Ruhe des Erkennens absprechen." „Wir nehmen einige Stellen, um zu zeigen, wie wenig er seine Stellung zur Gesellschaft durchdacht hat." Wir werden später noch einige Stellen aus den Werken der kritischen Kritik nehmen (siehe die Armenbank und die Musterwirthschaft), um zu zeigen, wie sie die allerersten nationalökonomischen Verhältnisse noch nicht kennen gelernt, viel weniger durchdacht hat, und also mit dem ihr eigenthümlichen kritischen Takt sich dazu berufen fühlte, den Proudhon ihrer Beurtheilung zu unterwerfen.

Nachdem nun der kritischen Kritik als der Ruhe des Erkennens alle massenhaften „Gegensätze anheimgefallen" sind, nachdem sie aller Wirklichkeit unter der Form von Kategorien sich bemächtigt und alle menschliche Thätigkeit in die spekulative Dialektik aufgelöst hat, werden wir sie aus der spekulativen Dialektik die Welt wiedererzeugen sehen. Es versteht sich, daß die Wunder der kritisch spekulativen Weltschöpfung, sollen sie anders nicht „entweiht" werden, der profanen Masse nur unter der Form von Mysterien mitgetheilt werden können. Die kritische Kritik tritt daher in der Inkarnation Wischnu-Szeliga als Geheimnißkrämer auf.

Fünftes Kapitel.

Die kritische Kritik als Geheimnisskrämer, oder die kritische Kritik als Herr Szeliga.

Die kritische Kritik in der Inkarnation Szeliga-Wischnu liefert eine Apotheose der Mystères de Paris. Eugen Sue wird für einen kritischen Kritiker erklärt. Sobald er dies erfährt, kann er ausrufen wie der Bourgeois gentilhomme im Moliere: Par ma fois, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j'en susse rien: et je vous sais le plus obligé du monde de m'avoir appris cela.

Herr Szeliga schickt seiner Kritik einen ästhetischen Prolog voraus. Der ästhetische Prolog erklärt die allgemeine Bedeutung des „kritischen" Epos und namentlich der Mystères de Paris dahin: „Das Epos schafft den Gedanken, daß die Gegenwart an sich Nichts sei, auch nicht blos" — Nichts, auch nicht blos! — „die ewige Scheide zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern" — Nichts, auch nicht blos, sondern — „sondern der immer wieder zusammenzufügende Riß, der die Unsterblichkeit von der Vergänglichkeit trennt . . . . . Dies ist die allgemeine Bedeutung der Geheimnisse von Paris."

Der ästhetische Prolog behauptet ferner, daß „der Kritiker, wenn er wolle, auch Dichter sein könne".

Herrn Szeligas ganze Kritik wird diese Behauptung beweisen. Sie ist in allen ihren Momenten „Dichtung".

Sie ist auch ein Produkt der „freien Kunst", wie letztere von dem „ästhetischen Prolog" bestimmt wird, das heißt, sie „erfindet ganz was Neues, absolut noch nie Dagewesenes".

Sie ist endlich sogar ein kritisches Epos, denn sie ist ein „immer wieder zusammenzufügender Riß", der die „Unsterblichkeit" — die kritische Kritik des Herrn Szeliga — von der „Vergänglichkeit", dem Roman des Herrn Eugen Sue, „trennt".

1. Das Geheimniss der Verwilderung in der Zivilisation und das Geheimniss der Rechtlosigkeit im Staate.

Feuerbach hat bekanntlich die christlichen Vorstellungen der Inkarnation, der Dreieinigkeit, der Unsterblichkeit 2c., als das Geheimniß der Inkarnation, das Geheimniß der Dreieinigkeit, das Geheimniß der Un-

sterblichkeit, gefaßt. Herr Szeliga faßt alle jetzigen Weltzustände als Geheimnisse. Wenn aber Feuerbach wirkliche Geheimnisse enthüllt hat, so verwandelt Herr Szeliga wirkliche Trivialitäten in Geheimnisse. Seine Kunst besteht nicht darin, das Verborgene zu enthüllen, sondern das Enthüllte zu verbergen.

So erklärt er die Verwilderung (die Verbrecher) innerhalb der Zivilisation, wie die Rechtlosigkeit und Ungleichheit im Staat, für Geheimnisse. Die sozialistische Literatur, welche diese Geheimnisse verrathen hat, ist also für Herrn Szeliga entweder ein Geheimniß geblieben, oder er möchte die bekanntesten Resultate derselben in das Privatgeheimniß der kritischen Kritik verwandeln.

Wir brauchen daher nicht auf Herrn Szeligas Auseinandersetzung über diese Geheimnisse näher einzugehen. Wir heben nur einige Glanzpunkte hervor.

„Vor dem Gesetz und dem Richter ist Alles gleich, Hoch und Niedrig, Reich und Arm. Dieser Satz steht ganz oben an im Glaubensbekenntniß des Staats."

Des Staats? Das Glaubensbekenntniß der meisten Staaten beginnt im Gegentheil damit, Hoch und Niedrig, Reich und Arm vor dem Gesetz ungleich zu setzen.

„Der Steinschneider Morel spricht in seiner naiven Rechtschaffenheit das Geheimniß (nämlich das Geheimniß des Gegensatzes von Arm und Reich) sehr klar aus; er sagt: wenn es die Reichen nur wüßten! wenn es die Reichen nur wüßten! das Unglück besteht darin, daß sie nicht wissen, was Armuth ist."

Herr Szeliga weiß nicht, daß Eugen Sue aus Höflichkeit gegen die französische Bourgeoisie einen Anachronismus begeht, wenn er das Motto der Bürger aus der Zeit Ludwigs XIV.: Ah! si le roi le savait! in der modifizirten Form: Ah si le riche le savait! dem Arbeiter Morel aus der Zeit der Charte vérité in den Mund legt. In England und Frankreich wenigstens hat dies naive Verhältniß zwischen Reich und Arm aufgehört. Die wissenschaftlichen Repräsentanten des Reichthums, die Nationalökonomen, haben hier eine sehr detaillirte Einsicht in das physische und moralische Elend der Armuth verbreitet. Zum Ersatz haben sie bewiesen, daß es bei diesem Elend sein Bewenden haben müsse, weil es bei den heutigen Zuständen sein Bewenden haben müsse. Ja sie haben in ihrer Sorglichkeit sogar die Proportionen berechnet, worin die Armuth

zum Wohl des Reichthums und zu ihrem eigenen Wohl sich durch Todesfälle dezimiren muß.

Wenn Eugen Sue Kneipen, Schlupfwinkel und Sprache der Verbrecher schildert, so entdeckt Herr Szeliga das „Geheimniß", daß es dem „Verfasser" nicht um die Schilderung dieser Sprache und dieser Schlupfwinkel zu thun ist, sondern darum, „das Geheimniß der Triebfedern zum Bösen rc. kennen zu lehren". „An den Orten des lebendigsten Verkehrs .... sind die Verbrecher ja gerade zu Hause."

Was würde ein Naturforscher dazu sagen, wenn man ihm bewiese, die Zelle der Biene interessire ihn nicht als Bienenzelle, sie sei kein Geheimniß für den, der sie nicht studirt hat, weil die Biene „ja gerade" in der freien Luft und auf der Blume „erst recht zu Hause sei"? In den Schlupfwinkeln der Verbrecher und der Verbrechersprache spiegelt sich der Charakter des Verbrechers ab, sie sind ein Stück von seinem Dasein, ihre Schilderung gehört zu seiner Schilderung, wie die Schilderung der petite maison zur Schilderung der femme galante gehört. Die Schlupfwinkel der Verbrecher sind ein solches „Geheimniß" nicht nur für die Pariser überhaupt, sondern sogar für die Pariser Polizei, daß noch in diesem Augenblicke helle und breite Straßen in der Cité gebrochen werden, um der Polizei diese Winkel zugänglich zu machen.

Endlich erklärt Eugen Sue selbst, daß er bei den oben erwähnten Schilderungen sur la curiosité craintive der Leser rechne. Herr Eugen Sue hat in allen seinen Romanen auf diese ängstliche Neugierde der Leser gerechnet. Man erinnere sich nur an Atar Gull, den Salamandre, Plick und Plock rc.

2. Das Geheimniss der spekulativen Konstruktion.

Das Geheimniß der kritischen Darstellung der Mystères de Paris ist das Geheimniß der spekulativen, der Hegelschen Konstruktion. Nachdem Herr Szeliga die „Verwilderung innerhalb der Zivilisation" und die Rechtlosigkeit im Staat für „Geheimnisse" erklärt, das heißt in die Kategorie: das Geheimniß aufgelöst hat, läßt er nun „das Geheimniß" seinen spekulativen Lebenslauf beginnen. Wenige Worte werden hinreichen, um die spekulative Konstruktion im Allgemeinen zu charakterisiren. Die Behandlung der Mystères de Paris durch Herrn Szeliga wird die Anwendung im Einzelnen geben.

Wenn ich mir aus den wirklichen Aepfeln, Birnen, Erdbeeren, Mandeln, die allgemeine Vorstellung: Frucht bilde, wenn ich weiter gehe und mir einbilde, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung: die Frucht ein außer mir existirendes Wesen, ja das wahre Wesen der Birne, des Apfels ꝛc. sei, so erkläre ich — spekulativ ausgedrückt — die Frucht für die „Substanz" der Birne, des Apfels, der Mandel ꝛc. Ich sage also, der Birne sei es unwesentlich Birne, dem Apfel sei es unwesentlich Apfel zu sein. Das Wesentliche an diesen Dingen sei nicht ihr wirkliches, sinnlich anschaubares Dasein, sondern das von mir aus ihnen abstrahirte und ihnen untergeschobene Wesen, das Wesen meiner Vorstellung: die Frucht. Ich erkläre dann Apfel, Birne, Mandel ꝛc. für bloße Existenzweisen, Modi der Frucht. Mein endlicher, von den Sinnen unterstützter Verstand unterscheidet allerdings einen Apfel von einer Birne und eine Birne von einer Mandel, aber meine spekulative Vernunft erklärt diese sinnliche Verschiedenheit für unwesentlich und gleichgiltig. Sie sieht in dem Apfel dasselbe wie in der Birne, und in der Birne dasselbe wie in der Mandel, nämlich die Frucht. Die besonderen wirklichen Früchte gelten nur mehr als Scheinfrüchte, deren wahres Wesen die Substanz, die Frucht ist.

Man gelangt auf diese Weise zu keinem besonderen Reichthum an Bestimmungen. Der Mineraloge, dessen ganze Wissenschaft sich darauf beschränkt, daß alle Mineralien in Wahrheit das Mineral sind, wäre ein Mineraloge — in seiner Einbildung. Bei jedem Mineral sagt der spekulative Mineraloge: das Mineral, und seine Wissenschaftbe schränkt sich darauf, dies Wort so oft zu wiederholen, als es wirkliche Minerale giebt.

Die Spekulation, welche aus den verschiedenen wirklichen Früchten Eine Frucht der Abstraktion — die Frucht gemacht hat, muß daher, um zu dem Schein eines wirklichen Inhaltes zu gelangen, auf irgend eine Weise versuchen, von der Frucht, von der Substanz wieder zu den wirklichen verschiedenartigen profanen Früchten, zu der Birne, dem Apfel, der Mandel ꝛc. zurückzukommen. So leicht es nun ist, aus wirklichen Früchten die abstrakte Vorstellung: die Frucht, zu erzeugen, so schwer ist es, aus der abstrakten Vorstellung: die Frucht wirkliche Früchte zu erzeugen. Es ist sogar unmöglich, von einer Abstraktion zu dem Gegentheil der Abstraktion zu kommen, wenn ich die Abstraktion nicht aufgebe.

Der spekulative Philosoph giebt daher die Abstraktion der Frucht wieder auf, aber er giebt sie auf eine spekulative, mystische Weise auf,

nämlich mit dem Schein, als ob er sie nicht aufgebe. Er geht daher auch wirklich nur zum Scheine über die Abstraktion hinaus. Er räsonnirt etwa, wie folgt: Wenn der Apfel, die Birne, die Mandel, die Erdbeere in Wahrheit nichts Anderes als die Substanz, die Frucht sind, so fragt es sich, wie kommt es, daß die Frucht sich mir bald als Apfel, bald als Birne, bald als Mandel zeigt, woher kommt dieser Schein der Mannigfaltigkeit, der meiner spekulativen Anschauung von der Einheit, von der Substanz, von der Frucht so sinnfällig widerspricht?

Das kommt daher, antwortet der spekulative Philosoph, weil die Frucht kein todtes, unterschiedsloses, ruhendes, sondern ein lebendiges, sich in sich unterscheidendes, bewegtes Wesen ist. Die Verschiedenheit der profanen Früchte ist nicht nur für meinen sinnlichen Verstand, sondern für die Frucht selbst, für die spekulative Vernunft, von Bedeutung. Die verschiedenen profanen Früchte sind verschiedene Lebensäußerungen der einen Frucht, sie sind Kristallisationen, welche die Frucht selbst bildet. Also zum Beispiel in dem Apfel giebt sich die Frucht ein apfelhaftes, in der Birne ein birnenhaftes Dasein. Man muß also nicht mehr sagen wie auf dem Standpunkt der Substanz: die Birne ist die Frucht, der Apfel ist die Frucht, die Mandel ist die Frucht, sondern vielmehr: die Frucht setzt sich als Birne, die Frucht setzt sich als Apfel, die Frucht setzt sich als Mandel, und die Unterschiede, welche Apfel, Birne, Mandel von einander trennen, sind eben die Selbstunterscheidungen der Frucht und machen die besonderen Früchte eben zu unterschiedenen Gliedern im Lebensprozesse der Frucht. Die Frucht ist also keine inhaltslose, unterschiedslose Einheit mehr, sie ist die Einheit als Allheit, als „Totalität" der Früchte, die eine „organisch gegliederte Reihenfolge" bilden. In jedem Glied dieser Reihenfolge giebt die Frucht sich ein entwickelteres, ausgesprocheneres Dasein, bis sie endlich als die „Zusammenfassung" aller Früchte zugleich die lebendige Einheit ist, welche jede derselben eben so in sich aufgelöst enthält, als aus sich erzeugt, wie zum Beispiel alle Glieder des Körpers beständig in Blut sich auflösen, und beständig aus dem Blut erzeugt werden.

Man sieht: wenn die christliche Religion nur von Einer Inkarnation Gottes weiß, so besitzt die spekulative Philosophie soviel Inkarnationen, als es Dinge giebt, wie sie hier in jeder Frucht eine Inkarnation der Substanz, der absoluten Frucht besitzt. Das Hauptinteresse für den

spekulativen Philosophen besteht also darin, die Existenz der wirklichen profanen Früchte zu erzeugen, und auf geheimnißvolle Weise zu sagen, daß es Aepfel, Birnen, Mandeln und Rosinen giebt. Aber die Aepfel, Birnen, Mandeln und Rosinen, die wir in der spekulativen Welt wiederfinden, sind nur mehr Scheinäpfel, Scheinbirnen, Scheinmandeln und Scheinrosinen, denn sie sind Lebensmomente der Frucht, dieses abstrakten Verstandeswesens, also selbst abstrakte Verstandeswesen. Was dich daher in der Spekulation freut, ist alle wirklichen Früchte wiederzufinden, aber als Früchte, die eine höhere mystische Bedeutung haben, die aus dem Aether deines Gehirns und nicht aus dem materiellen Grund und Boden herausgewachsen, die Inkarnationen der Frucht, des absoluten Subjekts sind. Wenn du also aus der Abstraktion, dem übernatürlichen Verstandeswesen: die Frucht, zu den wirklichen natürlichen Früchten zurückkehrst, so giebst du dagegen den natürlichen Früchten auch eine übernatürliche Bedeutung und verwandelst sie in lauter Abstraktionen. Dein Hauptinteresse ist es eben, die Einheit der Frucht in allen diesen ihren Lebensäußerungen, dem Apfel, der Birne, der Mandel nachzuweisen, also den mystischen Zusammenhang dieser Früchte und wie in jeder derselben die Frucht sich stufenweise verwirklicht und nothwendig zum Beispiel aus ihrem Dasein als Rosine, zu ihrem Dasein als Mandel fortgeht. Der Werth der profanen Früchte besteht daher auch nicht mehr in ihren natürlichen Eigenschaften, sondern in ihrer spekulativen Eigenschaft, wodurch sie eine bestimmte Stelle im Lebensprozesse der absoluten Frucht einnehmen.

Der gewöhnliche Mensch glaubt nichts Außerordentliches zu sagen. wenn er sagt, daß es Aepfel und Birnen giebt. Aber der Philosoph, wenn er diese Existenzen auf spekulative Weise ausdrückt, hat etwas Außerordentliches gesagt. Er hat ein Wunder vollbracht, er hat aus dem unwirklichen Verstandeswesen: die Frucht, die wirklichen Naturwesen, den Apfel, die Birne ꝛc. erzeugt, das heißt, er hat aus seinem eigenen abstrakten Verstand, den er sich als ein absolutes Subjekt außer sich, hier als die Frucht vorstellt, diese Früchte geschaffen, und in jeder Existenz, die er ausspricht, vollzieht er einen Schöpfungsakt.

Es versteht sich, daß der spekulative Philosoph diese fortwährende Schöpfung nur zu Wege bringt, indem er allgemein bekannte, in der wirklichen Anschauung sich vorfindende Eigenschaften des Apfels, der Birne ꝛc. als von ihm erfundene Bestimmungen einschiebt, indem er

dem, was allein der abstrakte Verstand schaffen kann, nämlich den abstrakten Verstandesformeln die Namen der wirklichen Dinge giebt; indem er endlich seine eigene Thätigkeit, wodurch er von der Vorstellung Apfel zu der Vorstellung Birne übergeht, für die Selbstthätigkeit des absoluten Subjekts, der Frucht erklärt.

Diese Operation nennt man in spekulativer Redeweise: die Substanz als Subjekt, als inneren Prozeß, als absolute Person begreifen, und dies Begreifen bildet den wesentlichen Charakter der Hegelschen Methode.

Es war nöthig, diese Bemerkungen voranzuschicken, um Herrn Szeliga begreiflich zu machen. Wenn Herr Szeliga bisher wirkliche Verhältnisse, wie zum Beispiel das Recht und die Zivilisation in die Kategorie des Geheimnisses aufgelöst und so das Geheimniß zur Substanz gemacht hat, so erhebt er sich jetzt erst auf die wahrhaft spekulative, auf die Hegelsche Höhe, und verwandelt das Geheimniß in ein selbständiges Subjekt, das sich in den wirklichen Zuständen und Personen inkarnirt, und dessen Lebensäußerungen Gräfinnen, Marquisen, Grisetten, Portiers, Notare, Charlatans und Liebesintriguen, Bälle, hölzerne Thüren rc. sind. Nachdem er die Kategorie: das Geheimniß aus der wirklichen Welt erzeugt hat, erzeugt er die wirkliche Welt aus dieser Kategorie.

Um so augenscheinlicher werden sich die Geheimnisse der spekulativen Konstruktion in Herrn Szeligas Darstellung enthüllen, als er unbestreitbar einen doppelten Vorzug vor Hegel hat. Einmal weiß Hegel den Prozeß, wodurch der Philosoph vermittelst der sinnlichen Anschauung und der Vorstellung von einem Gegenstand zum anderen übergeht, mit sophistischer Meisterschaft als Prozeß des imaginirten Verstandeswesens selbst, des absoluten Subjekts darzustellen. Dann aber giebt Hegel sehr oft innerhalb der spekulativen Darstellung eine wirkliche, die Sache selbst ergreifende Darstellung. Diese wirkliche Entwicklung innerhalb der spekulativen Entwicklung verleitet den Leser dazu, die spekulative Entwicklung für wirklich, und die wirkliche Entwicklung für spekulativ zu halten.

Bei Herrn Szeliga fallen beide Schwierigkeiten weg. Seine Dialektik ist ohne alle Heuchelei und Verstellung. Er macht sein Kunststück mit einer lobenswerthen Ehrlichkeit und der biedermännigsten Gradheit. Dann aber entwickelt er nirgendwo einen wirklichen Inhalt, so daß bei ihm die spekulative Konstruktion ohne alles störende Beiwerk, ohne alle doppelsinnige Verhüllung in ihrer nackten Schöne zu dem Auge spricht.

Bei Herrn Szeliga zeigt es sich auch glänzend, wie die Spekulation einerseits scheinbar frei aus sich heraus ihren Gegenstand a priori schafft, andererseits aber, eben weil sie die vernünftige und natürliche Abhängigkeit vom Gegenstand wegsophistisiren will, in die unvernünftigste und unnatürlichste Knechtschaft unter den Gegenstand geräth, dessen zufälligste, individuellste Bestimmungen sie als absolut nothwendig und allgemein konstruiren muß.

3. Das Geheimniss der gebildeten Gesellschaft.

Nachdem Eugen Sue uns durch die niedrigsten Schichten der Gesellschaft, zum Beispiel die Verbrecherkneipen geführt hat, versetzt er uns in die haute volée, auf einen Ball im Quartier St. Germain.

Herr Szeliga konstruirt diesen Uebergang wie folgt: „Das Geheimniß sucht sich der Betrachtung mit einer neuen Wendung zu entziehen. Bisher stand es als das absolut Räthselhafte, aller Halt- und Faßbarkeit Entschlüpfende, Negative dem Wahrhaften, Realen, Positiven gegenüber, jetzt zieht es sich in dasselbe als dessen unsichtbarer Inhalt hinein. Damit giebt es aber auch die unbedingte Möglichkeit, erkannt zu werden, auf."

„Das Geheimniß", welches bisher dem „Wahrhaften, Realen, Positiven", nämlich dem Recht und der Bildung gegenüberstand, „zieht sich jetzt in dasselbe", nämlich in die Region der Bildung hinein. Daß die haute volée die ausschließliche Region der Bildung ist, ist ein Mystere, wenn nicht von, so doch für Paris. Herr Szeliga geht nicht von den Geheimnissen der Verbrecherwelt zu den Geheimnissen der aristokratischen Gesellschaft über, sondern das Geheimniß wird der „unsichtbare Inhalt" der gebildeten Gesellschaft, ihr eigentliches Wesen. Es ist „keine neue Wendung" des Herrn Szeliga, um weitere Betrachtungen anknüpfen zu können, sondern das Geheimniß nimmt diese „neue Wendung", um sich der Betrachtung zu entziehen.

Herr Szeliga, ehe er wirklich dem Eugen Sue dahin folgt, wohin ihn sein Herz treibt, nämlich auf den aristokratischen Ball, gebraucht vorher noch die heuchlerischen Wendungen der Spekulation, die a priori konstruirt.

„Freilich ist vorauszusehen, welch ein festes Gehäuse sich das Geheimniß zu seiner Verhüllung wählen wird. Und in der That, es scheint, als sei es eine unüberwindliche Undurchdringlichkeit ... Den-

noch ist ein neuer Versuch, den Kern auszubrechen, hier unerläßlich." Genug, Herr Szeliga ist so weit, daß das metaphysische Subjekt, das Geheimniß — „jetzt leicht, ungenirt, kokett auftritt".

Um nun die aristokratische Gesellschaft in ein „Geheimniß" zu verwandeln, stellt Herr Szeliga einige Reflexionen über die „Bildung" an. Er setzt lauter Eigenschaften der aristokratischen Gesellschaft voraus, die kein Mensch in ihr sucht, um hinterher das „Geheimniß" zu finden, daß sie diese Eigenschaften nicht besitzt. Er giebt sodann diese Entdeckung für das „Geheimniß" der gebildeten Gesellschaft aus. So fragt sich Herr Szeliga zum Beispiel, ob „die allgemeine Vernunft" — etwa die spekulative Logik? — den Inhalt ihrer „geselligen Unterhaltungen" bilde, ob „der Rhythmus und das Maß der Liebe allein" sie zu einem „harmonischen Ganzen macht", ob das, „was wir allgemeine Bildung nennen, die Form des Allgemeinen, Ewigen, Idealen ist", das heißt, ob das, was wir Bildung nennen, eine metaphysische Einbildung ist? Auf seine Fragen hat Herr Szeliga leicht a priori prophezeien: „Daß die Antwort übrigens verneinend ausfallen werde . . . läßt sich erwarten."

In dem Roman Eugen Sues ist der Uebergang aus der niedrigen in die vornehme Welt ein gewöhnlicher Romanübergang. Die Verkleidungen Rudolfs, Fürsten von Gerolstein, führen ihn in die unteren Schichten der Gesellschaft, wie sein Rang ihm die höheren Kreise derselben zugänglich macht. Auf dem Wege nach dem aristokratischen Ball sind es auch keineswegs die Kontraste der jetzigen Weltzustände, worüber er reflektirt; es sind seine eigenen kontrastirenden Vermummungen, die ihm pikant erscheinen. Er theilt seinen gehorsamsten Begleitern mit, wie überaus interessant er sich selbst in den verschiedenen Situationen finde. Je trouve, sagt er, assez de piquant dans ces contrastes: un jour peintre en éventails, m'etablant dans un bouge de la rue aux fèves; ce matin commis marchand offrant un verre de cassis à Madame Pipelet, et ce soir . . . un des privilégiés par la grâce de dieu, qui régnent sur ce monde.

Auf den Ball eingeführt, singt die kritische Kritik:

> Sinn und Verstand vergeht mir schier,
> Seh ich mich unter Potentaten hier!

Sie ergießt sich in Dithyramben wie folgt: „Hier ist Sonnenglanz in der Nacht, Frühlingsgrün und die Pracht des Sommers in den Winter hineingezaubert. Wir fühlen uns sogleich in der Stimmung,

an das Wunder der göttlichen Gegenwart im Menschenbusen zu glauben, zumal wenn Schönheit und Grazie die Ueberzeugung unterstützen, daß wir uns in der unmittelbaren Nähe von Idealen befinden." (!!!)

Unerfahrener, leichtgläubiger, kritischer Landpfarrer! Nur deine kritische Einfalt kann sich von einem eleganten Pariser Ballsaal sogleich in die abergläubige „Stimmung versetzen lassen", an „das Wunder der göttlichen Gegenwart im Menschenbusen" zu glauben, und in Pariser Löwinnen „unmittelbare Ideale", leibhafte Engel zu erblicken!

In seiner salbungsvollen Naivetät belauscht der kritische Pfarrer die zwei „Schönsten unter den Schönen", die Clemence von Harville und die Gräfin Sarah Mac Gregor. Man errathe, was er von ihnen „ablauschen" will: „Auf welche Weise wir den Segen geliebter Kinder, die ganze Fülle des Glücks eines Gatten zu sein, fähig sein können! . . . Wir hören . . . wir staunen . . . wir trauen unseren Ohren nicht."

Wir empfinden eine geheime Schadenfreude, wenn der lauschende Pastor enttäuscht wird. Die Damen unterhalten sich weder von „dem Segen", noch „von der Fülle", noch von der „allgemeinen Vernunft", es ist vielmehr „auf eine Untreue gegen den Gatten der Frau von Harville abgesehen".

Ueber die eine der Damen, die Gräfin Mac Gregor, erhalten wir folgenden naiven Aufschluß: „Sie war unternehmend genug, um in Folge einer geheimen Ehe Mutter eines Kindes zu werden."

Von diesem Unternehmungsgeist der Gräfin unangenehm berührt, liest ihr Herr Szeliga den Text. „Wir finden das ganze Streben der Gräfin auf individuellen, egoistischen Vortheil gerichtet." Ja, von der Erreichung ihres Zweckes, der Heirath mit dem Fürsten von Gerolstein, verspricht er sich gar nichts Gutes: „wovon wir uns gar nicht versprechen dürfen, daß sie ihn für das Glück der Unterthanen des Fürsten von Gerolstein anwenden wird." Mit „gesinnungsreichem Ernst" schließt der Puritaner seinen Straffermon: „Sarah (die unternehmende Dame) ist übrigens nicht etwa eine Ausnahme in diesen glänzenden Zirkeln, wenn auch eine Spitze." Uebrigens nicht etwa! Wenn auch! Und die „Spitze" eines Zirkels wäre keine Ausnahme?

Ueber den Charakter zweier anderen Ideale, der Marquise von Harville und der Herzogin von Lucenay erfahren wir: Ihnen „fehlt die Befriedigung des Herzens". Sie haben in der Ehe nicht den Gegenstand der Liebe gefunden, so suchen sie nun außerhalb der Ehe den

Gegenstand der Liebe. Die Liebe ist ihnen in der Ehe ein Geheimniß geblieben, welches gleichfalls zu enthüllen sie von dem gebieterischen Drange des Herzens angetrieben werden. So ergeben sie sich denn der geheimnißvollen Liebe. Diese „Opfer“ der „lieblosen Ehe“ werden „unwillkürlich dahin gedrängt, die Liebe selbst zu einem Aeußeren, einem sogenannten Verhältniß herabzusetzen, und für das Innere, Belebende, Wesentliche der Liebe das Romantische, das Geheimniß zu halten“.

Das Verdienst dieser dialektischen Entwicklung ist um so höher anzuschlagen, je mehr sie sich einer allgemeinen Anwendbarkeit erfreut. Zum Beispiel, wer in seinem eigenen Hause nicht trinken darf und doch das Bedürfniß des Trinkens in sich fühlt, sucht den „Gegenstand“ des Trunkes „außerhalb“ des Hauses, und ergiebt sich „denn so“ dem geheimnißvollen Trunke. Ja, er wird dahin getrieben, das Geheimniß für ein wesentliches Ingredienz des Trinkens anzusehen, obgleich er den Trunk nicht zu einem blos „Aeußern“, Gleichgiltigen herabsetzen wird, so wenig wie jene Damen die Liebe. Sie setzen ja nach der Erklärung des Herrn Szeliga selbst nicht die Liebe, sondern die lieblose Ehe zu dem herab, was sie wirklich ist, zu einem Aeußern, zu einem sogenannten Verhältniß.

„Was ist“, heißt es nun weiter, „das Geheimniß der Liebe?“

Wir hatten so eben schon konstruirt, daß „das Geheimniß“ das „Wesen“ dieser Art von Liebe ist. Wie kommen wir nun dazu, nach dem Geheimniß des Geheimnisses, nach dem Wesen des Wesens zu suchen? „Nicht“, deklamirt der Pfarrer, „nicht die schattigen Gänge in den Gebüschen, nicht das natürliche Halbdunkel der Mondnacht, nicht das künstliche [Licht], welches von köstlichen Gardinen und Vorhängen erzeugt wird, nicht der sanfte und betäubende Ton der Harfen und Orgeln, nicht die Macht des Verbotenen“ —

Gardinen **und** Vorhänge! Ein sanfter **und** betäubender Ton! Und nun gar die Orgeln! Schlage sich der Herr Pfarrer doch die Kirche aus dem Sinn! Wer wird Orgeln zu einem Liebesrendezvous mitbringen?

„Dies alles (Gardinen und Vorhänge und Orgeln) ist nur das Geheimnißvolle.“ Und das Geheimnißvolle wäre nicht das „Geheimniß“ der geheimnißvollen Liebe? Keineswegs: „Das Geheimniß darin ist das Erregende, Berauschende, Betäubende, die Gewalt der Sinnlichkeit.“

In dem „sanften und betäubenden“ Ton besaß der Pfarrer schon das Betäubende. Hätte er nun statt der Gardinen und Orgeln Schild-

krötensuppe und Champagner zu seinem Liebesrendezvous mitgebracht, so fehlte auch das „Erregende und Berauschende" nicht.

„Die Gewalt der Sinnlichkeit", dozirt der heilige Herr, „wollen wir uns zwar nicht eingestehen; sie hat aber nur darum eine so ungeheure Macht über uns, weil wir sie aus uns herausbannen, nicht als unsere eigene Natur anerkennen — unsere eigene Natur, welche wir dann auch zu bewältigen im Stande wären, sobald sie sich auf Kosten der Vernunft, der wahren Liebe, der Kraft des Willens geltend zu machen strebt."

Nach der Weise der spekulativen Theologie räth uns der Pastor, die Sinnlichkeit als unsere eigene Natur anzuerkennen, um im Stande zu sein, sie hinterher zu bewältigen, das heißt, um ihre Anerkennung zurückzunehmen. Er will sie zwar nur bewältigen, sobald sie sich auf Kosten der Vernunft — die Willenskraft und die Liebe im Gegensatz zur Sinnlichkeit sind nur die Willenskraft und die Liebe der Vernunft — geltend machen will. Auch der unspekulative Christ erkennt die Sinnlichkeit an, so weit sie sich nicht auf Kosten der wahren Vernunft, nämlich des Glaubens, der wahren Liebe, nämlich der Liebe zu Gott, der wahren Willenskraft, nämlich des Willens in Christo geltend macht.

Der Pfarrer verräth uns sogleich seine wahre Meinung, wenn er fortfährt: „Hört also die Liebe auf, das Wesentliche der Ehe, der Sittlichkeit überhaupt zu sein, so wird die Sinnlichkeit das Geheimniß der Liebe, der Sittlichkeit, der gebildeten Gesellschaft — Sinnlichkeit sowohl in ihrer ausschließlichen Bedeutung, wo sie das Zittern der Nerven, der glühende Strom in den Adern ist, als auch in der umfassenderen, als welche sie sich zu einem Schein geistiger Macht steigert, zu Herrschsucht, Ehrgeiz, Ruhmbegier sich erhebt. . . . Die Gräfin Mac Gregor repräsentirt" die letztere Bedeutung „der Sinnlichkeit, als des Geheimnisses der gebildeten Gesellschaft."

Der Pfarrer trifft den Nagel auf den Kopf. Um die Sinnlichkeit zu überwältigen, muß er vor Allem die Nervenströmungen und den raschen Blutumlauf überwältigen. — Herr Szeliga glaubt im „ausschließlichen" Sinne, daß die größere Körperwärme von dem Glühen des Bluts in den Adern herkommt, er weiß nicht, daß die warmblütigen Thiere warmblütig heißen, weil ihre Blutwärme, geringe Modifikationen abgerechnet, sich immer auf derselben Höhe erhält. — Sobald die Nerven nicht mehr strömen und das Blut in den Adern nicht mehr glüht, ist der sündige Leib, dieser Sitz der sinnlichen Gelüste, zu einem stillen

Mann gemacht, und die Seelen können sich ungehindert von der „allgemeinen Vernunft“, der „wahren Liebe“ und der „reinen Moral“ unterhalten. Der Pastor degradirt die Sinnlichkeit so sehr, daß er gerade die Momente der sinnlichen Liebe aufhebt, die sie begeistern, — den raschen Blutumlauf, welcher beweist, daß der Mensch nicht mit sinnlosem Phlegma liebt, die Nervenströmungen, welche das Organ, das den Hauptsitz der Sinnlichkeit bildet, mit dem Gehirne verbinden. Er reduzirt die wahre sinnliche Liebe auf die mechanische secretio seminis, und lispelt mit einem berüchtigten deutschen Theologen: „Nicht um sinnlicher Liebe halber, nicht um fleischlicher Gelüste willen, sondern weil der Herr gesagt hat, seid fruchtbar und mehret euch.“

Vergleichen wir nun die spekulative Konstruktion mit dem Roman Eugen Sues. Es ist nicht die Sinnlichkeit, welche für das Geheimniß der Liebe ausgegeben wird, es sind Mysterien, Abenteuer, Hindernisse, Aengste, Gefahren und namentlich die Macht des Verbotenen. Pourquoi, heißt es, beaucoup de femmes prennent-elles pourtant des hommes, qui ne valent pas leurs maris? Parceque le plus grand charme de l'amour est l'attrait affriandant du fruit defendu .... avancez que, en retranchant de cet amour les craintes, les angoisses, les difficultés, les mystères, les dangers, il ne reste rien ou peu de chose, c'est-à-dire, l'amant .... dans sa simplicité première; ... en un mot, ce serait toujours plus ou moins l'aventure de cet homme, à qui l'on disait: Pourquoi n'épousez-vous donc pas cette veuve, votre maitresse? — Hélas, j'y ai bien pensé — repondit il — mais alors je ne saurais plus où aller passer mes soirées.

Während Herr Szeliga ausdrücklich die Macht des Verbotenen nicht für das Geheimniß der Liebe erklärt, erklärt Eugen Sue sie eben so ausdrücklich für „den größten Reiz der Liebe“, und für den Grund der Liebesabenteuer extra muros. La prohibition et la contrebande sont inséparables en amour comme en marchandise. Ebenso behauptet Eugen Sue im Gegensatz zu seinem spekulativen Exegeten, daß „der Hang zur Verstellung und zur List, der Geschmack für die Geheimnisse und für die Intriguen, eine wesentliche Eigenschaft, ein natürlicher Hang und ein gebieterischer Instinkt der weiblichen Natur sei“. Nur die Richtung dieses Hanges und dieses Geschmacks gegen die Ehe genirt Herrn Eugen Sue. Er will den Trieben der weiblichen Natur eine harmlosere, nützlichere Anwendung geben.

Während Herr Szeliga die Gräfin Mac Gregor zur Repräsentantin jener Sinnlichkeit macht, die sich zum „Schein einer geistlichen Macht steigert“, ist sie bei Eugen Sue ein abstrakter Verstandesmensch. Ihr „Ehrgeiz“ und ihr „Stolz“, weit entfernt, Formen der Sinnlichkeit zu sein, sind Ausgeburten eines von der Sinnlichkeit völlig unabhängigen, abstrakten Verstandes. Eugen Sue bemerkt daher ausdrücklich, daß „nie die feurigen Eingebungen der Liebe ihren eiskalten Busen schlagen ließen, daß keine Ueberraschung des Herzens oder der Sinne die unbarmherzigen Berechnungen dieser verschlagenen, egoistischen und ehrsüchtigen Frau stören konnten“. Der Egoismus des abstrakten, von den sympathetischen Sinnen nicht leidenden, mit Blut nicht durchtränkten Verstandes, bildet den wesentlichen Charakter dieser Frau. Ihre Seele wird daher als „trocken-hart“, ihr Geist als „gewandt-boshaft“, ihr Charakter als „heimtückisch“ und — sehr bezeichnend für den abstrakten Verstandesmenschen — als „absolut“, ihre Verstellung als „tief“ geschildert. — Nebenbei bemerkt, motivirt Eugen Sue den Lebenslauf der Gräfin so albern, wie der meisten seiner Romancharaktere. Eine alte Amme bildet ihr ein, daß sie ein „gekröntes Haupt“ werden muß. Sie begiebt sich in dieser Einbildung auf Reisen, um eine Krone zu erheirathen. Sie begeht endlich die Inkonsequenz, einen kleinen deutschen Serenissimus für ein „gekröntes Haupt“ zu halten.

Nach seinen Expektorationen gegen die Sinnlichkeit, muß unser kritischer Heiliger noch demonstriren, warum Eugen Sue auf einem Ball in die haute volée einführt, eine Einführungsmethode, die sich fast bei allen französischen Romanschreibern findet, während die englischen häufiger auf einer Jagdpartie oder auf einem Landschloß in die schöne Welt einführen.

„Es kann für diese (nämlich Herrn Szeligas) Auffassung nicht gleichgiltig und da (in Szeligas Konstruktion) blos zufällig sein, daß Eugen Sue uns gerade auf einem Balle in die große Welt einführt.“ Nun ist dem Roß der Zügel schießen gelassen, und es trabt frisch in einer Reihe von Konklusionen, alt-Wolfischen Angedenkens, der Nothwendigkeit zu.

„Der Tanz ist die allgemeinste Erscheinung der Sinnlichkeit als Geheimniß. Die unmittelbare Berührung, die Umschließung der beiden Geschlechter (?), welche das Paar bedingt, werden im Tanze gestattet, weil sie trotz des Augenscheins und der dabei sich wirklich“ — wirklich,

Herr Pfarrer? — „fühlbar machenden süßen Empfindung, doch nicht als sinnliche" — sondern wohl das allgemein vernünftige? — „Berührung und Umschließung gelten." Und nun ein Schlußsatz, der höchstens auf der Hacke tanzt: „Denn gälte sie in der That dafür, so wäre nicht einzusehen, warum die Gesellschaft blos beim Tanze diese Nachsicht übte, während sie umgekehrt mit so harter Verdammung verfolgt, was, wenn es sich anderwärts mit gleicher Freiheit zeigen wollte, als unverzeihlichster Verstoß gegen Sitte und Scham, Brandmarkung und unbarmherzigste Ausstoßung nach sich zieht."

Der Herr Pfarrer spricht weder von dem Kankan, noch von der Polka, sondern von dem Tanze schlechthin, von der Kategorie des Tanzes, die nirgends getanzt wird als unter seinem kritischen Hirnschädel. Er sehe sich einmal einen Tanz auf der Pariser Chaumière an, und sein christlich-germanisches Gemüth wird sich empören über diese Keckheit, diese Offenherzigkeit, diesen graziösen Muthwillen, diese Musik der sinnlichsten Bewegung. Seine eigene „sich wirklich fühlbar machende süße Empfindung" würde ihm „fühlbar" machen, daß „in der That nicht einzusehen wäre, warum die Tanzenden selbst, während sie umgekehrt" auf den Zuschauer den erhebenden Eindruck einer offenherzigen, menschlichen Sinnlichkeit machen, „was, wenn es sich anderwärts," namentlich „in Deutschland, in gleicher Weise äußerte, als unverzeihlicher Verstoß" 2c. 2c. nicht um [?] auch, wenigstens so zu sagen, in ihren eigenen Augen offenherzig sinnliche Menschen nicht nur sein sollen und dürfen, sondern auch können und müssen müssen!!

Der Kritiker läßt uns, dem Wesen des Tanzes zulieb, auf dem Ball eingeführt werden. Er findet eine große Schwierigkeit. Auf diesem Ball wird zwar getanzt, aber nur in der Einbildung. Eugen Sue schildert den Tanz nämlich mit keinem Worte. Er mischt sich nicht unter das Gewühl der Tanzenden. Er benutzt den Ball nur als Gelegenheit, um die aristokratische Vordergruppe zusammen zu bringen. In ihrer Verzweiflung greift „die Kritik" dem Dichter ergänzend unter die Arme, und ihre eigene „Phantasie" zeichnet mit Leichtigkeit Ballerscheinungen 2c. Wenn Eugen Sue nach kritischer Vorschrift bei der Schilderung der Verbrecherschlupfwinkel und Verbrechersprache kein unmittelbares Interesse an der Schilderung dieser Schlupfwinkel und dieser Sprache hatte, so ist ihm dagegen der Tanz, den nicht er selbst, sondern sein „phantasievoller" Kritiker zeichnet, nothwendig von unendlichem Interesse.

Weiter!

„In der That, das Geheimniß des geselligen Tons und Takts — das Geheimniß dieser äußersten Unnatur — ist die Sehnsucht, zur Natur zurückzukehren. Darum wirkt eine Erscheinung wie die Cecilys in der gebildeten Gesellschaft auch so elektrisch, ist von so ungemeinen Erfolgen gekrönt. Ihr, aufgewachsen als Sklavin unter Sklaven, ohne Bildung, allein angewiesen auf ihre Natur — ist diese Natur der alleinige Lebensquell. Plötzlich nun an einen Hof unter Zwang und Sitte versetzt, lernt sie das Geheimniß derselben bald durchschauen . . . . In dieser Sphäre, die sie unbedingt beherrschen kann, da ihre Macht, die Macht ihrer Natur, für einen räthselhaften Zauber gilt, muß Cecily nothwendig ins Maßlose verirren, während einst, als sie noch Sklavin war, dieselbe Natur sie lehrte, jedem unwürdigen Ansinnen des mächtigen Herrn Widerstand zu leisten, und ihrer Liebe die Treue zu bewahren. Cecily ist das enthüllte Geheimniß der gebildeten Gesellschaft. Die verachteten Sinne durchbrechen am Ende die Dämme, und schießen in gänzlicher Zügellosigkeit dahin" 2c.

Der Leser Herrn Szeligas, dem der Suesche Roman unbekannt ist, glaubt unfehlbar, Cecily sei die Löwin des geschilderten Balles. In dem Roman sitzt sie in einem deutschen Zuchthaus, während in Paris getanzt wird.

Cecily bleibt als Sklavin dem Negerarzte David treu, weil sie ihn „leidenschaftlich" liebt und weil ihr Eigenthümer, Herr Willis, „brutal" um sie wirbt. Ihr Uebergang zu einer ausschweifenden Lebensart wird sehr einfach motivirt. In die „europäische Welt" versetzt, „erröthet" sie darüber, mit „einem Neger verehelicht zu sein". Nachdem sie in Deutschland angekommen ist, wird sie „sogleich" von einem schlechten Subjekt depravirt, und ihr „indianisches Blut" macht sich geltend, das der heuchlerische Herr Sue, der douce morale und dem doux commerce zu Liebe, als eine perversite naturelle charakterisiren muß.

Das Geheimniß der Cecily ist die Mestize. Das Geheimniß ihrer Sinnlichkeit ist die tropische Gluth. Parny in seinen schönen Gedichten an die Eleonore hat die Mestize gefeiert. Wie gefährlich sie dem französischen Matrosen ist, ist in mehr als hundert Reisebeschreibungen zu lesen.

Cecily était le type incarné de la sensualité brûlante, qui ne s'allume qu'au feu des tropiques . . . Tout le monde a entendu parler

de ces filles de couleur, pour ainsi dire mortelles aux Européens, de ces vampyrs enchanteurs, qui, énivrant leurs victimes de séductions terribles ... ne lui laissent, selon l'energique expression du pays, que ses larmes à boire, que son coeur a ronger.

Weit entfernt, daß Cecily gerade auf aristokratisch-gebildete, blasirte Leute so magisch einwirkte ... les femmes de l'espèce de Cecily exercent une action soudaine, une omnipotence magique sur les hommes de sensualité brutale tel que Jacques Ferrand.

Und seit wann repräsentiren Leute wie Jacques Ferrand die feine Gesellschaft? Aber die kritische Kritik mußte Cecily als ein Moment im Lebensprozesse des absoluten Geheimnisses konstruiren.

4. Das Geheimniss der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit.

„Das Geheimniß als das der gebildeten Gesellschaft zieht sich zwar aus dem Gegensatz in das Innere hinein. Dennoch hat die große Welt wiederum ausschließlich ihre Zirkel, in denen sie das Heiligthum bewahrt. Sie ist gleichsam die Kapelle für dieses Allerheiligste. Aber für die im Vorhofe ist die Kapelle selbst das Geheimniß. Die Bildung ist also in ihrer exklusiven Stellung für das Volk dasselbe .... was die Rohheit für den Gebildeten ist."

Zwar — dennoch, wiederum — gleichsam — aber — also —, das sind die magischen Haken, welche die Ringe der spekulativen Entwicklungskette zusammenschließen. Herr Szeliga hat das Geheimniß aus der Sphäre der Verbrecher in die haute volée sich hineinziehen lassen. Jetzt muß er das Geheimniß konstruiren, daß die vornehme Welt ihre ausschließlichen Zirkel hat und daß die Geheimnisse dieser Zirkel Geheimnisse für das Volk sind. Zu dieser Konstruktion bedarf es außer den schon angeführten Zauberhaken der Verwandlung eines Zirkels in eine Kapelle, und der Verwandlung der nicht aristokratischen Welt in einen Vorhof zu dieser Kapelle. Es ist abermals ein Geheimniß für Paris, daß alle Sphären der bürgerlichen Gesellschaft nur einen Vorhof für die Kapelle der haute volée bilden.

Herr Szeliga verfolgt zwei Zwecke. Einmal soll das Geheimniß, welches sich in dem exklusiven Zirkel der haute volée inkarnirt hat, zum „Gemeingut der Welt" fortbestimmt werden. Zweitens soll der Notar Jacques Ferrand als Lebensglied des Geheimnisses konstruirt

werden. Er verfährt wie folgt: „Die Bildung kann und will in ihren Kreis noch nicht alle Stände und Unterschiede hineinziehen. Erst das Christenthum und die Moral sind im Stande, Universalreiche auf dieser Erde zu gründen."

Für Herrn Szeliga ist die Bildung, die Zivilisation, identisch mit der aristokratischen Bildung. Er kann daher nicht sehen, daß Industrie und Handel ganz andere Universalreiche gründen als Christenthum und Moral, Familienglück und Bürgerwohl. Aber wie kommen wir zum Notar Jacques Ferrand? Höchst einfach!

Herr Szeliga verwandelt das Christenthum in eine individuelle Eigenschaft, in die „Frömmigkeit", und die Moral in eine andere individuelle Eigenschaft, in die „Rechtschaffenheit". Er faßt diese beiden Eigenschaften in ein Individuum zusammen, das er Jacques Ferrand tauft, weil Jacques Ferrand beide Eigenschaften nicht besitzt, sondern heuchelt. Jacques Ferrand ist nun das „Geheimniß der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit". Das „Testament" Ferrands ist dagegen „das Geheimniß der scheinenden Frömmigkeit und Rechtschaffenheit", also nicht mehr der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit selbst. Wollte die kritische Kritik dies Testament als Geheimniß konstruiren, so mußte sie die scheinende Rechtschaffenheit und Frömmigkeit für das Geheimniß dieses Testamentes, nicht umgekehrt dies Testament für das Geheimniß der scheinenden Rechtschaffenheit erklären.

Während das Pariser Notariat in Jacques Ferrand ein bitteres Pasquill auf sich erblickte, und die Entfernung dieser Person aus den in Szene gesetzten Mystères de Paris von der Theaterzensur erwirkte, sieht die kritische Kritik in demselben Moment, wo sie gegen das „Luftreich der Begriffe polemisirt", in einem Pariser Notar keinen Pariser Notar, sondern Religion und Moral, Rechtschaffenheit und Frömmigkeit. Der Prozeß des Notar Lehon hätte sie aufklären müssen. Die Stellung, welche der Notar in dem Roman Eugen Sues behauptet, hängt genau mit seiner offiziellen Stellung zusammen. Les notaires sont au temporel ce qu'au spirituel sont les curés; ils sont les dépositaires de nos secrets. (Montheil hist. des français des div. états etc. t. IX, p. 39.) Der Notar ist der weltliche Beichtvater. Er ist Puritaner von Profession, und „Ehrlichkeit" sagt Shakespeare, „ist kein Puritaner". Er ist zugleich der Kuppler für alle möglichen Zwecke, der Lenker der bürgerlichen Intriguen und Kabalen.

Mit dem Notar Ferrand, dessen ganzes Geheimniß die Heuchelei und das Notariat ist, sind wir, wie es scheint, noch keinen Schritt weiter gekommen, doch man höre!

„Ist dem Notar die Heuchelei nun Sache des vollständigen Bewußtseins, der Madame Roland aber gleichsam Instinkt, so steht zwischen ihnen die große Masse Derer, die hinter das Geheimniß nicht kommen können, und doch sich unwillkürlich gedrungen fühlen, daß sie es möchten. So ist es denn nicht Aberglauben, welcher Hoch und Niedrig in die unheimliche Behausung des Charlatans Bradamanti (Abbe Polidori) führt, nein, es ist das Suchen des Geheimnisses, um vor der Welt gerechtfertigt zu stehen."

„Hoch und Niedrig" strömt nicht zu Polidori, um ein bestimmtes Geheimniß zu finden, welches vor aller Welt gerechtfertigt darstellt, „Hoch und Niedrig" sucht bei ihm das Geheimniß schlechthin, das Geheimniß als absolutes Subjekt, um vor der Welt gerechtfertigt dazustehen, wie wenn man nicht eine Axt, sondern das Instrument in abstracto suchte, um Holz zu spalten.

Alle Geheimnisse, die Polidori besitzt, beschränken sich auf ein Mittel zum Abortiren für Schwangere und ein Gift zum Tödten. — Herr Szeliga in spekulativer Wuth läßt den „Mörder" zum Gift Polidoris seine Zuflucht nehmen, „weil er nicht Mörder, sondern geachtet, geliebt, geehrt sein will", als wenn es sich bei einer Mordthat um Achtung, Liebe, Ehre, und nicht um den Kopf handelte! Aber der kritische Mörder bemüht sich nicht um seinen Kopf, sondern um das Geheimniß. — Da nicht alle Welt mordet und polizeiwidrig schwanger ist, wie soll Polidori Jeden in den gewünschten Besitz des Geheimnisses setzen? Herr Szeliga verwechselt den Charlatan Polidori wahrscheinlich mit dem gelehrten Polydorus Virgilius, der im 17. Jahrhundert lebte und zwar keine Geheimnisse entdeckt hat, wohl aber die Geschichte der Entdecker der Geheimnisse, der Erfinder — zum „Gemeingut der Welt" zu machen strebte. (Siehe Polidori Virgilii liber de rerum inventoribus Lugduni MDCCVI.)

Das Geheimniß, das absolute Geheimniß, wie es sich zuletzt als „Gemeingut der Welt" etablirt, besteht also in dem Geheimniß, zu abortiren und zu vergiften. Das Geheimniß konnte sich nicht geschickter zum „Gemeingut der Welt" machen, als indem es sich in Geheimnisse verwandelte, die für Niemand Geheimnisse sind.

5. Das Geheimniss ein Spott.

„Jetzt ist das Geheimniß Gemeingut geworden, das Geheimniß aller Welt und jedes Einzelnen. Entweder ist es meine Kunst oder mein Instinkt, oder ich kann es mir als eine käufliche Waare kaufen."

Welches Geheimniß ist jetzt zum Gemeingut der Welt geworden? Das Geheimniß der Rechtlosigkeit im Staat, oder das Geheimniß der gebildeten Gesellschaft, oder das Geheimniß der Waarenverfälschung, oder das Geheimniß, kölnisches Wasser zu fabriziren, oder das Geheimniß der kritischen Kritik? Dies alles nicht, sondern das Geheimniß in abstracto, die Kategorie des Geheimnisses!

Herr Szeliga beabsichtigt die Dienstboten und den Portier Pipelet nebst Frau als Inkarnation des absoluten Geheimnisses darzustellen. Er will den Dienstboten und den Portier des „Geheimnisses" konstruiren. Wie stellt er es nun an, um aus der reinen Kategorie bis zum „Bedienten", der vor der „verschlossenen Thür spionirt", um aus dem Geheimniß als absolutem Subjekt, das über dem Dach in dem Wolkenhimmel der Abstraktion thront, bis zum Erdgeschoß, wo die Portierloge liegt, herabzustürzen?

Zunächst läßt er die Kategorie des Geheimnisses einen spekulativen Prozeß durchmachen. Nachdem das Geheimniß durch die Mittel, zu abortiren und zu vergiften, Gemeingut der Welt geworden ist, ist es „also durchaus nicht mehr die Verborgenheit und Unzugänglichkeit selbst, sondern, daß es sich verbirgt, oder noch besser" — immer besser! — „daß ichs verberge, daß ichs unzugänglich mache".

Mit dieser Umwandlung des absoluten Geheimnisses aus dem Wesen in den Begriff, aus dem objektiven Stadium, worin es die Verborgenheit selbst ist, in das subjektive Stadium, worin es sich verbirgt, oder noch besser, worin „ichs" verberge, sind wir noch keinen Schritt weiter gekommen. Die Schwierigkeit scheint im Gegentheil zu wachsen, da ein Geheimniß im menschlichen Kopf und in der menschlichen Brust unzugänglicher und verborgener ist als auf dem Meeresgrunde. Herr Szeliga greift daher seinen spekulativen Fortschritt unmittelbar durch einen empirischen Fortschritt unter die Arme.

„Die verschlossenen Thüren" — hört! hört! — „sinds nunmehr", — nunmehr! — „hinter denen das Geheimniß ausgebrütet, gebrauet, verübt wird." Herr Szeliga hat das spekulative Ich des Geheimnisses

„nunmehr" in eine sehr empirische, sehr hölzerne Wirklichkeit, in eine Thüre verwandelt.

„Damit" — nämlich mit der verschlossenen Thüre und nicht mit dem Uebergang aus dem verschlossenen Wesen in den Begriff — „ist aber auch die Möglichkeit gegeben, daß ich es belauschen, behorchen, ausspioniren kann."

Es ist kein von Herrn Szeliga entdecktes „Geheimniß", daß man vor verschlossenen Thüren lauschen kann. Das massenhafte Sprichwort verleiht sogar den Wänden Ohren. Es ist dagegen ein ganz kritisch spekulatives Geheimniß, daß erst „nunmehr" nach der Höllenfahrt durch die Verbrecherschlupfwinkel, nach der Himmelfahrt in die gebildete Gesellschaft, und nach den Wundern Polidoris, Geheimnisse hinter verschlossenen Thüren gebrauet und vor geschlossenen Thüren belauscht werden können. Es ist ein eben so großes kritisches Geheimniß, daß verschlossene Thüren eine kategorische Nothwendigkeit sind, sowohl um Geheimnisse zu brüten, zu brauen und zu verüben — wie viele Geheimnisse werden nicht hinter Gebüschen gebrütet, gebraut und verübt! — als um sie auszuspioniren.

Nach dieser glänzenden dialektischen Waffenthat geräth Herr Szeliga natürlich von dem Ausspioniren zu den Gründen des Ausspionirens. Hier theilt er das Geheimniß mit, daß die Schadenfreude der Grund des Ausspionirens sei. Von der Schadenfreude geht er weiter zu dem Grund der Schadenfreude. „Besser sein will Jeder", sagt er, „als der Andere, weil er nicht allein die Triebfedern seiner guten Thaten geheim hält, sondern seine schlechten ganz und gar in unburchdringliches Dunkel zu hüllen sucht." Der Satz müßte umgekehrt heißen: Jeder hält nicht allein die Triebfedern seiner guten Thaten geheim, sondern sucht seine schlechten ganz und gar in undurchdringliches Dunkel zu hüllen, weil er besser sein will als der Andere.

Wir wären nun von dem Geheimniß, das sich selbst verbirgt, zu dem Ich, das verbirgt, von dem Ich zur verschlossenen Thüre, von der verschlossenen Thüre zum Ausspioniren, von dem Ausspioniren zum Grund des Ausspionirens, der Schadenfreude, von der Schadenfreude zum Grund der Schadenfreude, zum Bessersеinwollen gelangt. Nun werden wir auch bald die Freude erleben, den Bedienten vor der verschlossenen Thüre stehen zu sehen. Das allgemeine Besserseinwollen führt uns nämlich direkt dahin, daß „Jedermann den Hang hat, hinter des

Andern Geheimnisse zu kommen“ und hieran schließt sich ungezwungen die geistreiche Bemerkung an: „Am günstigsten in dieser Hinsicht sind die Dienstboten gestellt.“ Wenn Herr Szeliga die Memoiren aus den Archiven der Pariser Polizei, Vidocqs Memoiren, das livre noir und dergleichen gelesen hätte, so wüßte er, daß die Polizei in dieser Hinsicht noch günstiger gestellt ist, als die „am günstigsten“ gestellten Dienstboten, daß sie die Dienstboten nur zum groben Dienste gebraucht, daß sie nicht vor der Thür noch bei dem Neglige der Herrschaft stehen bleibt, sondern unter die Bettleinwand an ihren nackten Leib in der Gestalt einer femme galante oder selbst einer Ehefrau hinankriecht. In Sues Roman selbst ist der Polizeispion Bras rouge ein Hauptträger der Entwicklung.

Was Herrn Szeliga „nunmehr“ an den Dienstboten stört, ist daß sie nicht „interesselos“ genug sind. Dieses kritische Bedenken bahnt ihm den Weg zum Portier Pipelet nebst Frau.

„Die Stellung des Portiers gewährt dagegen die verhältnißmäßige Unabhängigkeit, um über die Geheimnisse des Hauses freien, interesselosen, wenn auch derben und verletzenden Spott auszuschütten.“

Zunächst geräth diese spekulative Konstruktion des Portiers dadurch in große Verlegenheit, daß in sehr vielen Häusern von Paris der Dienstbote und der Portier, für einen Theil der Miether, zusammenfallen.

Was die kritische Phantasie über die relativ unabhängige interesselose Stellung des Portiers betrifft, so mag man sie aus folgenden Thatsachen beurtheilen. Der Pariser Portier ist der Repräsentant und der Spion des Hauseigenthümers. Er wird meistens nicht vom Hauseigenthümer, sondern von den Miethsleuten besoldet. Dieser prekären Stellung wegen verbindet er häufig das Geschäft des Kommissionärs mit seinem offiziellen Amt. Während des Terrorismus, der Kaiserzeit und der Restauration war der Portier ein Hauptagent der geheimen Polizei. So wurde zum Beispiel der General Foy von seinem Portier überwacht, der die an ihn gerichteten Briefe einem in der Nähe verweilenden Polizeiagenten zum Durchlesen überlieferte. (Siehe Froment, la police dévoilée.) „Portier“ und „Epicier“ sind daher zwei Schimpfnamen, und der Portier selbst will „Concierge“ angeredet sein.

Eugen Sue ist so weit davon entfernt, die Madame Pipelet als „interesselos“ und harmlos zu schildern, daß sie vielmehr den Rudolf

sogleich beim Geldwechseln betrügt, daß sie ihm die betrügerische Pfandleiherin, die in ihrem Hause wohnt, rekommandirt, daß sie ihm die Rigolette als eine Bekanntschaft, die angenehm werden kann, schildert, daß sie den Kommandanten neckt, weil er schlecht zahlt, weil er mit ihr marktet — in ihrem Aerger nennt sie ihn Commandant de deux liards, — ça t'appendra à ne donner que douze francs par mois pour ton menage —, weil er die petitesse besitzt, auf sein Holz ein Augenmerk zu haben ꝛc. Sie selbst theilt den Grund ihres „unabhängigen" Benehmens mit. Der Kommandant zahlt nur 12 Francs monatlich.

Bei Herrn Szeliga hat die „Anastasia Pipelet gewissermaßen den kleinen Krieg gegen das Geheimniß zu eröffnen".

Bei Eugen Sue repräsentirt Anastasia Pipelet die Pariser Portiere. Er will „die von Herrn Henri Monier meisterhaft gezeichnete Portiere dramatisiren". Herr Szeliga aber muß eine der Eigenschaften der Madame Pipelet, die medisance, in ein apartes Wesen und hinterher die Madame Pipelet in die Repräsentantin dieses Wesens verwandeln.

„Der Mann", fährt Herr Szeliga fort, „der Portier Alfred Pipelet, steht ihr mit wenigerem Glück zur Seite." Um ihn für dies Unglück zu trösten, macht ihn Herr Szeliga ebenfalls zu einer Allegorie. Er repräsentirt die „objektive" Seite des Geheimnisses, das „Geheimniß als Spott". „Das Geheimniß, dem er unterliegt, ist ein Spott, ein Streich, der ihm gespielt wird." Ja, in ihrem unendlichen Erbarmen macht die göttliche Dialektik den „unglücklichen, alten, kindischen Mann" zu einem „starken Mann" im metaphysischen Sinne, indem er ein sehr würdiges, sehr glückliches und sehr entscheidendes Moment im Lebensprozeß des absoluten Geheimnisses darstellt. Der Sieg über Pipelet ist „des Geheimnisses entschiedenste Niederlage". „Ein Gescheuterer, Muthiger wird sich durch die Posse nicht täuschen lassen."

6. Lachtaube. (Rigolette.)

„Ein Schritt bleibt noch zu thun übrig. Das Geheimniß ist durch seine eigene Konsequenz, wie wir an Pipelet und durch Cabrion gesehen haben, dahin getrieben worden, sich zum bloßen Possenspiel herabzuwürdigen. Es kommt nur noch darauf an, daß sich das Individuum nicht mehr dazu hergiebt, die alberne Komödie zu spielen. Lachtaube thut diesen Schritt auf die unbefangenste Weise von der Welt."

Jeder kann in einem Zeitraum von zwei Minuten das Geheimniß dieses spekulativen Possenspiels durchschauen und selbst anwenden lernen. Wir wollen eine kurze Anweisung geben.

Aufgabe: Du sollst mir konstruiren, wie der Mensch Herr über die Thiere wird.

Spekulative Lösung: Gegeben sei ein halb Dutzend Thiere, etwa der Löwe, der Haifisch, die Schlange, der Stier, das Pferd und der Mops. Abstrahire dir aus diesen sechs Thieren die Kategorie: das Thier. Stelle dir das Thier als ein selbständiges Wesen vor. Betrachte den Löwen, den Haifisch, die Schlange rc. als Verkleidungen, als Inkarnationen des Thiers. Wie du deine Einbildung, das Thier deiner Abstraktion, zu einem wirklichen Wesen gemacht hast, so mache nun die wirklichen Thiere zu Wesen der Abstraktion, deiner Einbildung. Du siehst, daß das Thier, welches im Löwen den Menschen zerreißt, im Haifisch ihn verschlingt, in der Schlange ihn vergiftet, im Stier mit dem Horn auf ihn losstößt, und im Pferd nach ihm ausschlägt, in seinem Dasein als Mops ihn nur mehr anbellt und den Kampf gegen den Menschen in ein bloßes Scheingefecht verwandelt. Das Thier ist durch seine eigene Konsequenz, wie wir im Mops gesehen haben, dahin getrieben worden, sich zum bloßen Possenspieler herabzuwürdigen. Wenn nun ein Kind oder ein kindischer Mann vor dem Mops davon läuft, so kommt es nur noch darauf an, daß sich das Individuum nicht mehr dazu hergiebt, die alberne Komödie zu spielen. Das Individuum X thut diesen Schritt auf die unbefangenste Weise von der Welt, indem es sein Bambusrohr gegen den Mops agiren läßt. Du siehst, wie der Mensch vermittelst des Individuums X und des Mopses Herr über das Thier, also auch über die Thiere geworden ist, und in dem Thiere als Mops den Löwen als Thier überwältigt hat.

In ähnlicher Weise besiegt die „Lachtaube" des Herrn Szeliga durch die Vermittlung des Pipelet und des Cabrion die Geheimnisse des heutigen Weltzustandes. Noch mehr! Sie selbst ist eine Realisation der Kategorie: das Geheimniß.

„Sie ist sich selbst ihres hohen sittlichen Werths noch nicht bewußt, darum ist sie sich selbst noch Geheimniß."

Das Geheimniß der nicht spekulativen Rigolette läßt Eugen Sue durch Murph aussprechen. Sie ist une fort jolie grisette. Eugen Sue hat in ihr den liebenswürdigen, menschlichen Charakter der Pariser

Grisette geschildert. Nur mußte er wieder aus Devotion vor der Bourgeoisie und aus höchsteigener Ueberschwänglichkeit die Grisette moralisch idealisiren. Er mußte ihrer Lebenssituation und ihrem Charakter die Pointe ausbrechen, nämlich ihre Hinwegsetzung über die Form der Ehe, ihr naives Verhältniß zum Etudiant oder zum Ouvrier. Gerade in diesem Verhältniß bildet sie einen wahrhaft menschlichen Kontrast gegen die scheinheilige, engherzige und selbstsüchtige Ehefrau des Bourgeois, gegen den ganzen Kreis der Bourgeoisie, das heißt gegen den offiziellen Kreis.

7. Der Weltzustand der Geheimnisse von Paris.

„Diese Welt der Geheimnisse ist nun der allgemeine Weltzustand, in welchen die individuelle Handlung der Geheimnisse von Paris versetzt ist." Ehe Herr Szeliga „indeß" zu der „philosophischen Reproduktion der epischen Begebenheit übergeht", hat er noch „die im Vorigen hingeworfenen, einzelnen Umrisse zu einem Gesammtbilde zusammenzufassen".

Es ist als ein wirkliches Geständniß, als eine Enthüllung seines kritischen Geheimnisses zu betrachten, wenn Herr Szeliga sagt, daß er zu der „philosophischen Reproduktion" der epischen Begebenheit übergehen will. Er hat bisher den Weltzustand „philosophisch reproduzirt".

Herr Szeliga fährt in seinem Geständniß fort: „Aus seiner Darstellung ergebe sich, daß die einzelnen abgehandelten Geheimnisse ihren Werth nicht für sich, jedes abgetrennt von dem anderen haben, keine großartigen Klatschneuigkeiten seien, sondern daß ihr Werth darin bestehe, daß sie in sich eine organisch gegliederte Folge bilden, deren Totalität das Geheimniß ist."

In seiner aufrichtigen Laune geht Herr Szeliga noch weiter. Er gesteht, daß die „spekulative Folge" nicht die wirkliche Folge der Mystères de Paris sei.

„Zwar treten die Geheimnisse in unserem Epos nicht im Verhältnisse dieser von sich selbst wissenden Folge (zu kostenden Preisen?) auf. Wir haben es aber auch nicht mit dem logischen, offen da liegenden freien Organismus der Kritik zu thun, sondern mit einem geheimnißvollen Pflanzendasein."

Wir überschlagen die Zusammenfassung des Herrn Szeliga und gehen sogleich zu dem Punkte über, der den „Uebergang" bildet. Wir haben an Pipelet die „Selbstverspottung des Geheimnisses" erfahren. „In

der Selbstverspottung richtet das Geheimniß sich selber. Damit fordern die Geheimnisse, sich selbst in ihrer letzten Konsequenz vernichtend, jeden kräftigen Charakter zur selbständigen Prüfung auf." Rudolf, Fürst von Gerolstein, der Mann der „reinen Kritik", ist zu dieser Prüfung und zur „Enthüllung der Geheimnisse" berufen.

Wenn wir auf Rudolf und seine Thaten erst später, nachdem wir Herrn Szeliga für einige Zeit aus dem Gesicht verloren haben, eingehen werden, so ist so viel vorauszusehen, und kann gewissermaßen vom Leser geahnt, ja unmaßgeblicher Weise vermuthet werden, daß wir an die Stelle des „geheimnißvollen Pflanzendaseins", welches er in der kritischen Literaturzeitung einnimmt, ihn vielmehr zu einem „logischen, offendaliegenden, freien Glied" im „Organismus der kritischen Kritik" machen werden.

Sechstes Kapitel.

Die absolute Kritik oder die Kritik als Herr Bruno.

I. Erster Feldzug der absoluten Kritik.

a. Der „Geist" und die „Masse".

Bisher schien die kritische Kritik mehr oder minder mit der kritischen Bearbeitung verschiedenartiger massenhafter Gegenstände beschäftigt. Jetzt finden wir sie mit dem absolut kritischen Gegenstand, mit sich selbst beschäftigt. Sie schöpfte bisher ihren relativen Ruhm aus der kritischen Erniedrigung, Verwerfung und Verwandlung bestimmter massenhafter Gegenstände und Personen. Jetzt schöpft sie ihren absoluten Ruhm aus der kritischen Erniedrigung, Verwerfung und Verwandlung der Masse im Allgemeinen. Der relativen Kritik standen relative Schranken gegenüber. Der absoluten Kritik steht die absolute Schranke gegenüber, die Schranke der Masse, die Masse als Schranke. Die relative Kritik in ihrem Gegensatz zu bestimmten Schranken war nothwendig selbst ein beschränktes Individuum. Die absolute Kritik im Gegensatz zu der allgemeinen Schranke, zu der Schranke schlechthin ist nothwendig absolutes Individuum. Wie die verschiedenartigen, massenhaften Gegenstände und Personen in dem unreinen Brei der „Masse" zusammengefallen sind, so hat sich die noch scheinbar gegenständliche und persönliche Kritik in die „reine Kritik" verwandelt. Bisher schien die Kritik mehr oder

minder eine Eigenschaft der kritischen Individuen Reichardt, Edgar, Faucher rc. Jetzt ist sie Subjekt und Herr Bruno ihre Inkarnation.

Bisher schien die Massenhaftigkeit mehr oder minder die Eigenschaft der kritisirten Gegenstände und Personen; jetzt sind Gegenstände und Personen zur „Masse", und die „Masse" Gegenstand und Person geworden. In das Verhältniß der absoluten kritischen Weisheit zu der absoluten massenhaften Dummheit haben sich alle bisherigen kritischen Verhältnisse aufgelöst. Dies Grundverhältniß erscheint als der Sinn, die Tendenz, das Losungswort der bisherigen kritischen Thaten und Kämpfe.

Ihrem absoluten Charakter gemäß wird die reine Kritik sogleich bei ihrem Auftreten das unterscheidende „Stichwort" aussprechen, nichts desto weniger aber als absoluter Geist einen dialektischen Prozeß durchlaufen müssen. Erst am Ende ihrer Himmelsbewegung wird ihr ursprünglicher Begriff wahrhaft verwirklicht sein. (Siehe Hegel, Enzyklopädie.)

„Noch vor wenigen Monaten", verkündet die absolute Kritik, „glaubte sich die Masse riesenstark und zu einer Weltherrschaft bestimmt, deren Nähe sie an den Fingern abzählen zu können meinte."

Herr Bruno Bauer in der „guten Sache der Freiheit" (versteht sich, seiner „eigenen" Sache), in der „Judenfrage" u. s. w. war es eben, der die Nähe der herannahenden Weltherrschaft an den Fingern abzählte, wenn er auch das Datum nicht exakt angeben zu können gestand. Zum Sündenregister der Masse schlägt er die Masse seiner eigenen Sünden.

„Die Masse glaubte sich im Besitze so vieler Wahrheiten, die sich ihr von selbst verstanden." „Eine Wahrheit aber besitzt man erst vollständig . . . wenn man ihr durch ihre Beweise hindurchfolgt."

Die Wahrheit ist für Herrn Bauer, wie für Hegel ein Automaton, das sich selbst beweist. Der Mensch hat ihr zu folgen. Wie bei Hegel ist das Resultat der wirklichen Entwicklung nichts Anderes als die bewiesene, das heißt zum Bewußtsein gebrachte Wahrheit. Die absolute Kritik kann daher mit dem bornirtesten Theologen fragen: „Wozu wäre die Geschichte, wenn es nicht ihre Aufgabe wäre, gerade die einfachsten aller Wahrheiten (wie die Bewegung der Erde um die Sonne) zu beweisen?"

Wie nach den früheren Teleologen die Pflanzen da sind, um von den Thieren, die Thiere, um von den Menschen gegessen zu werden, so ist

die Geschichte da, um zum Konsumtionsakt des theoretischen Essens, des Beweisens zu dienen. Der Mensch ist da, damit die Geschichte, und die Geschichte ist da, damit der Beweis der Wahrheiten da ist. In dieser kritisch trivialisirten Form wiederholt sich die spekulative Weisheit, daß der Mensch, daß die Geschichte da ist, damit die Wahrheit zum Selbstbewußtsein komme.

Die Geschichte wird daher, wie die Wahrheit, zu einer aparten Person, einem metaphysischen Subjekt, dessen bloße Träger die wirklichen menschlichen Individuen sind. Die absolute Kritik bedient sich daher der Phrasen. „Die Geschichte läßt ihrer nicht spotten, die Geschichte hat ihre größten Anstrengungen darauf verwandt, die Geschichte ist beschäftigt worden, wozu wäre die Geschichte da? die Geschichte liefert uns ausdrücklich den Beweis; die Geschichte bringt Wahrheiten auf das Tapet, &c."

Wenn nach der Behauptung der absoluten Kritik nur ein Paar solcher — allereinfachsten — Wahrheiten, die sich am Ende von selbst verstehen, die Geschichte bisher beschäftigt haben, so beweist diese Dürftigkeit, worauf sie die bisherigen menschlichen Erfahrungen reduzirt, zunächst nur ihre eigene Dürftigkeit. Vom unkritischen Gesichtspunkte aus hat die Geschichte vielmehr das Resultat, daß die komplizirteste Wahrheit, daß der Inbegriff aller Wahrheit, die Menschen sich am Ende von selbst verstehen.

„Wahrheiten aber", demonstrirt die absolute Kritik weiter, „die der Masse so sonnenklar zu sein scheinen, daß sie sich von vorn herein von selber verstehen ... daß sie den Beweis für überflüssig hält, sind nicht werth, daß die Geschichte noch ausdrücklich ihren Beweis liefert; sie bilden überhaupt keinen Theil der Aufgabe, mit deren Lösung sich die Geschichte beschäftigt."

In heiligem Eifer gegen die Masse sagt ihr die absolute Kritik die feinste Schmeichelei. Wenn eine Wahrheit sonnenklar *ist*, weil sie der Masse sonnenklar *scheint*, wenn die Geschichte nach dem Dafürhalten der Masse sich zu den Wahrheiten verhält, so ist also das Urtheil der Masse absolut, unfehlbar, das Gesetz der Geschichte, die nur beweist, was der Masse nicht sonnenklar, daher des Beweises bedürftig scheint. Die Masse schreibt also der Geschichte ihre „Aufgabe" und ihre „Beschäftigung" vor.

Die absolute Kritik spricht von „Wahrheiten, die sich von vorn herein von selbst verstehen". In ihrer kritischen Naivetät erfindet sie ein absolutes

„von vorn herein“ und eine abstrakte, unveränderliche „Masse“. Das „von vorn herein“ der Masse des 16. Jahrhunderts und das „von vorn herein“ der Masse des 19. Jahrhunderts sind vor den Augen der absoluten Kritik eben so wenig unterschieden, als diese Massen selbst. Es ist eben das Charakteristische einer wahr, offenbar gewordenen, sich von selber verstehenden Wahrheit, daß sie sich „von vorn herein von selber versteht“. Die Polemik der absoluten Kritik gegen die Wahrheiten, die sich von vorn herein von selber verstehen, ist die Polemik gegen die Wahrheiten, die sich überhaupt „von selber verstehen“.

Eine Wahrheit, die sich von selber versteht, hat für die absolute Kritik, wie für die göttliche Dialektik, ihr Salz, ihren Sinn, ihren Werth verloren. Sie ist fad geworden, wie abgestandenes Wasser. Die absolute Kritik beweist daher einerseits Alles, was sich von selbst versteht, und außerdem viele Dinge, die das Glück haben, unverständig zu sein, sich also niemals von selbst verstehen werden. Andererseits versteht sich ihr Alles das von selbst, was einer Entwicklung bedarf. Warum? Weil es sich bei wirklichen Aufgaben von selber versteht, daß sie sich nicht von selber verstehen.

Weil die Wahrheit, wie die Geschichte, ein ätherisches, von der materiellen Masse getrenntes Subjekt ist, adressirt sie sich nicht an die empirischen Menschen, sondern an das „Innerste der Seele“, rückt sie, um „wahrhaft erfahren“ zu werden, dem Menschen nicht auf seinen groben, etwa in der Tiefe eines englischen Kellers, oder in der Höhe einer französischen Speicherwohnung hausenden Leib, sondern „zieht“ sich „durch und durch“ durch seine idealistischen Darmkanäle. Die absolute Kritik stellt nun zwar der Masse das Zeugniß aus, daß sie bisher in ihrer Weise, das heißt oberflächlich, von den Wahrheiten, welche die Geschichte so gnädig war, „aufs Tapet zu bringen“, berührt worden sei; zugleich aber prophezeit sie, daß das Verhältniß der Masse zum geschichtlichen Fortschritt sich völlig ändern werde. Der geheime Sinn dieser kritischen Prophezeiung wird nicht anstehen, uns „sonnenklar“ zu werden.

„Alle großen Aktionen der bisherigen Geschichte“, erfahren wir, „waren deshalb von vorn herein verfehlt und ohne eingreifenden Erfolg, weil die Masse sich für sie interessirt und enthusiasmirt hatte, — oder sie mußten ein klägliches Ende nehmen, weil die Idee, um die es sich in ihnen handelte, von der Art war, daß sie sich mit einer oberflächlichen Auffassung begnügen, also auch auf den Beifall der Masse rechnen

mußte.“ Es scheint, daß eine Auffassung, welche für eine Idee genügt, also einer Idee entspricht, aufhört oberflächlich zu sein. Herr Bruno bringt nur zum Schein ein Verhältniß zwischen der Idee und ihrer Auffassung hervor, wie er nur zum Schein ein Verhältniß der verfehlten geschichtlichen Aktion zur Masse hervorbringt. Wenn die absolute Kritik daher irgend etwas als „oberflächlich“ verdammt, so ist es die bisherige Geschichte schlechthin, deren Aktionen und Ideen die Ideen und Aktionen von „Massen“ waren. Sie verwirft die massenhafte Geschichte, an deren Stelle (man sehe Herrn Jules Faucher über die englischen Tagesfragen) sie die kritische Geschichte setzen wird. Nach der bisherigen unkritischen, also nicht im Sinn der absoluten Kritik verfaßten Geschichte ist ferner genau zu unterscheiden, in wie weit die Masse sich für Zwecke „interessirte“, und in wie weit sie sich für dieselben „enthusiasmirte“. Die „Idee“ blamirte sich immer, so weit sie von dem „Interesse“ unterschieden war. Andererseits ist es leicht zu begreifen, daß jedes massenhafte, geschichtlich sich durchsetzende „Interesse“, wenn es zuerst die Weltbühne betritt, in der „Idee“ oder „Vorstellung“ weit über seine wirklichen Schranken hinausgeht, und sich mit dem menschlichen Interesse schlechthin verwechselt. Diese Illusion bildet das, was Fourier den Ton einer jeden Geschichtsepoche nennt. Das Interesse der Bourgeoisie in der Revolution von 1789, weit entfernt „verfehlt“ zu sein, hat Alles „gewonnen“ und hat „den eingreifendsten Erfolg“ gehabt, so sehr der „Pathos“ verraucht und so sehr die „enthusiastischen“ Blumen, womit dieses Interesse seine Wiege bekränzte, verwelkt sind. Dieses Interesse war so mächtig, daß es die Feder eines Marat, die Guillotine der Terroristen, den Degen Napoleons wie das Kruzifix und das Vollblut der Bourbonen siegreich überwand. „Verfehlt“ ist die Revolution nur für die Masse, die in der politischen „Idee“ nicht die Idee ihres wirklichen „Interesses“ besaß, deren wahres Lebensprinzip also mit dem Lebensprinzip der Revolution nicht zusammenfiel, deren reale Bedingungen der Emanzipation wesentlich verschieden sind von den Bedingungen, innerhalb deren die Bourgeoisie sich und die Gesellschaft emanzipiren konnte. Ist also die Revolution, die alle großen geschichtlichen „Aktionen“ repräsentiren kann, verfehlt, so ist sie verfehlt, weil die Masse, innerhalb deren Lebensbedingungen sie wesentlich stehen blieb, eine exklusive, nicht die Gesammtheit umfassende, eine beschränkte Masse war. Nicht weil die Masse sich für die Revolution „enthusiasmirte“ und „inter-

essirte", sondern weil der zahlreichste, der von der Bourgeoisie unterschiedene Theil der Masse, in dem Prinzip der Revolution nicht sein wirkliches Interesse, nicht sein eigenthümliches revolutionäres Prinzip, sondern nur eine „Idee", also nur einen Gegenstand des momentanen Enthusiasmus und einer nur scheinbaren Erhebung besaß.

Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Aktion wird also der Umfang der Masse zunehmen, deren Aktion sie ist. In der kritischen Geschichte, nach welcher es sich bei geschichtlichen Aktionen nicht um die agirenden Massen, nicht um die empirische Handlung, noch um das empirische Interesse dieser Handlung, sondern „in ihnen" vielmehr nur „um eine Idee handelt", muß sich die Sache allerdings anders zutragen.

„In der Masse", belehrt sie uns, „nicht anderwärts, wie ihre früheren liberalen Wortführer meinen, ist der wahre Feind des Geistes zu suchen."

Die Feinde des Fortschritts außer der Masse sind eben die verselbständigten, mit eigenem Leben begabten Produkte der Selbsterniedrigung, der Selbstverwerfung, der Selbstentäußerung der Masse. Die Masse richtet sich daher gegen ihren eigenen Mangel, indem sie sich gegen die selbständig existirenden Produkte ihrer Selbsterniedrigung richtet, wie der Mensch, indem er sich gegen das Dasein Gottes kehrt, sich gegen seine eigene Religiosität kehrt. Weil aber jene praktischen Selbstentäußerungen der Masse in der wirklichen Welt auf eine äußerliche Weise existiren, so muß sie dieselben zugleich auf eine äußerliche Weise bekämpfen. Sie darf diese Produkte ihrer Selbstentäußerung keineswegs für nur ideale Phantasmagorien, für bloße Entäußerungen des Selbstbewußtseins halten, und die materielle Entfremdung durch eine rein innerliche spiritualistische Aktion vernichten wollen. Schon die Zeitschrift Loustalots vom Jahre 1789 führt das Motto:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parceque nous sommes à genoux
— — — Levons nous! — —

Aber um sich zu heben, genügt es nicht, sich in Gedanken zu heben, und über dem wirklichen, sinnlichen Kopf das wirkliche, sinnliche Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisiren ist, schweben zu lassen. Die absolute Kritik jedoch hat von der Hegelschen Phänomenologie wenigstens die Kunst erlernt, reale, objektive, außer mir existirende Ketten in blos ideelle, blos subjektive, blos in mir existirende Ketten, und daher alle äußerlichen, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln.

Diese kritische Verwandlung begründet die prästabilirte Harmonie der kritischen Kritik und der Zensur. Von kritischem Gesichtspunkte aus ist der Kampf des Schriftstellers mit dem Zensor kein Kampf „Mann gegen Mann". Der Zensor ist vielmehr Nichts als mein eigener, von der vorsorglichen Polizei mir personifizirte Takt, mein eigener Takt, der mit meiner Taktlosigkeit und Kritiklosigkeit im Kampf ist. Der Kampf des Schriftstellers mit dem Zensor ist nur scheinbar, nur für die schlechte Sinnlichkeit etwas Anderes als der innerliche Kampf des Schriftstellers mit sich selbst. Der Zensor, in so fern er ein von mir wirklich individuell unterschiedener, mein Geistesprodukt nach äußerlichem, der Sache fremdem Maßstab mißhandelnder Polizeischerge ist, ist eine blos massenhafte Einbildung, ein unkritisches Hirngespinst. Wenn Feuerbachs Thesen zur Reform der Philosophie von der Zensur exilirt wurden, so lag die Schuld nicht an der offiziellen Barbarei der Zensur, sondern an der Unkultur der Feuerbachschen Thesen. Die von aller Masse und Materie ungetrübte, die reine Kritik besitzt auch im Zensor eine reine ätherische, von aller massenhaften Wirklichkeit losgetrennte Gestalt.

Die absolute Kritik hat die „Masse" für den wahren Feind des Geistes erklärt. Sie führt dies näher dahin aus: „Der Geist weiß jetzt, wo er seinen einzigen Widersacher zu suchen hat, in den Phrasen, in den Selbsttäuschungen und in der Kernlosigkeit der Masse."

Die absolute Kritik geht von dem Dogma der absoluten Berechtigung des „Geistes" aus. Sie geht ferner von dem Dogma der außerweltlichen, das heißt außer der Masse der Menschheit hausenden Existenz des Geistes aus. Sie verwandelt endlich einerseits „den Geist", „den Fortschritt", andererseits „die Masse" in fixe Wesen, in Begriffe, und bezieht sie dann als solche gegebene feste Extreme auf einander. Es fällt der absoluten Kritik nicht ein, den „Geist" selbst zu untersuchen, zu untersuchen, ob nicht in seiner eigenen spiritualistischen Natur, in seinen windigen Prätentionen „die Phrase", „die Selbsttäuschung", „die Kernlosigkeit" begründet sind. Er ist vielmehr absolut, aber zugleich schlägt er leider beständig in Geistlosigkeit um: seine Rechnungen sind beständig ohne den Wirth gemacht. Er muß also nothwendiger Weise einen Widersacher haben, der gegen ihn intriguirt. Die Masse ist dieser Widersacher.

Eben so verhält es sich mit dem „Fortschritt". Trotz der Prätentionen „des Fortschrittes" zeigen sich beständige Rückschritte und Kreis-

bewegungen. Die absolute Kritik, weit entfernt zu vermuthen, daß die Kategorie „des Fortschritts“ völlig gehaltlos und abstrakt ist, ist vielmehr so sinnreich, „den Fortschritt“ als absolut anzuerkennen, um, zur Erklärung des Rückschritts, einen „persönlichen Widersacher“ des Fortschritts, die Masse zu unterstellen. Weil „die Masse“ Nichts ist als der Gegensatz „des Geistes“, des „Fortschritts“, der „Kritik“, so kann sie auch nur durch diesen imaginären Gegensatz bestimmt werden, und absehend von diesem Gegensatz, weiß die Kritik über den Sinn und das Dasein der Masse nur das Sinnlose, weil völlig Unbestimmte, zu sagen: „Die Masse in jenem Sinn, in welchem das Wort auch die sogenannte gebildete Welt umfaßt.“ Ein „auch“, ein „sogenannt“, reicht zu einer kritischen Definition aus. Die Masse ist also unterschieden von den wirklichen Massen, und existirt als die Masse nur für die Kritik.

Alle kommunistischen und sozialistischen Schriftsteller gingen von der Beobachtung aus, einerseits, daß selbst die günstigsten Glanzthaten ohne glänzende Resultate zu bleiben und in Trivialitäten auszulaufen scheinen, andererseits, daß alle Fortschritte des Geistes bisher Fortschritte gegen die Masse der Menschheit waren, die in eine immer entmenschtere Situation hineingetrieben wurde. Sie erklärten daher (siehe Fourier) „den Fortschritt“ für eine ungenügende abstrakte Phrase, sie vermutheten (siehe unter Anderen Owen) ein Grundgebrechen der zivilisirten Welt; sie unterwarfen daher die wirklichen Grundlagen der jetzigen Gesellschaft einer einschneidenden Kritik. Dieser kommunistischen Kritik entsprach praktisch sogleich die Bewegung der großen Masse, im Gegensatz zu welcher die bisherige geschichtliche Entwicklung stattgefunden hatte. Man muß das Studium, die Wißbegierde, die sittliche Energie, den rastlosen Entwicklungstrieb der französischen und englischen Ouvriers kennen gelernt haben, um sich von dem menschlichen Adel dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können. —

Wie unendlich geistreich ist nun die absolute Kritik, welche Angesichts dieser intellektuellen und praktischen Thatsachen nur die eine Seite des Verhältnisses, den beständigen Schiffbruch des Geistes, einseitig auffaßt und in ihrem Verdruß hierüber noch einen Widersacher des „Geistes“ sucht, den sie in der „Masse“ findet! Schließlich läuft diese große kritische Entdeckung auf eine Tautologie hinaus. Der Geist hatte nach ihrer Ansicht bisher eine Schranke, ein Hinderniß, das heißt einen

Widersacher, weil er einen Widersacher hatte. Wer ist nun der Widersacher des Geistes? Die Geistlosigkeit. Die Masse ist nämlich nur als „Gegensatz" des Geistes bestimmt, als Geistlosigkeit und als die näheren Bestimmungen der Geistlosigkeit, als „Indolenz", „Oberflächlichkeit", „Selbstzufriedenheit". Welche gründliche Ueberlegenheit über die kommunistischen Schriftsteller, Geistlosigkeit, Indolenz, Oberflächlichkeit, Selbstzufriedenheit nicht in ihre Zeugungsstätten verfolgt, sondern moralisch abgekanzelt und als Gegensatz des Geistes, des Fortschrittes, entdeckt zu haben! Wenn diese Eigenschaften für Eigenschaften der Masse, als eines noch von ihnen unterschiedenen Subjekts, erklärt werden, so ist diese Unterscheidung Nichts als eine „kritische" Scheinunterscheidung. Nur zum Schein besitzt die absolute Kritik außer den abstrakten Eigenschaften der Geistlosigkeit, Indolenz zc., noch ein bestimmtes konkretes Subjekt, denn „die Masse" ist in der kritischen Auffassung nichts Anderes, als jene abstrakten Eigenschaften, ein anderes Wort für dieselben, eine phantastische Personifikation derselben.

Das Verhältniß von „Geist und Masse" hat indeß noch einen versteckten Sinn, der sich im Lauf der Entwicklungen vollständig enthüllen wird. Wir deuten ihn hier nur an. Jenes von Herrn Bruno entdeckte Verhältniß ist nämlich nichts Anderes, als die kritisch karrikirte Vollendung der Hegelschen Geschichtsauffassung, welche wieder nichts Anderes ist, als der spekulative Ausdruck des christlich-germanischen Dogmas vom Gegensatze des Geistes und der Materie, Gottes und der Welt. Dieser Gegensatz drückt sich nämlich innerhalb der Geschichte, innerhalb der Menschenwelt selbst, so aus, daß wenige auserwählte Individuen als aktiver Geist der übrigen Menschheit, als der geistlosen Masse, als der Materie gegenüberstehen.

Hegels Geschichtsauffassung setzt einen abstrakten oder absoluten Geist voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine Masse ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der empirischen, exoterischen Geschichte läßt er daher eine spekulative, esoterische Geschichte vorgehen. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen jenseitigen Geistes der Menschheit.

Parallel mit dieser Hegelschen Doktrin entwickelte sich in Frankreich die Lehre der Doktrinäre, welche die Souveränetät der Vernunft im Gegensatz zur Souveränetät des Volkes proklamirten, um die Massen

auszuschließen und allein zu herrschen. Es ist dies konsequent. Wenn die Thätigkeit der wirklichen Menschheit Nichts als die Thätigkeit einer Masse von menschlichen Individuen ist, so muß dagegen die abstrakte Allgemeinheit, die Vernunft, der Geist im Gegentheil einen abstrakten, in wenigen Individuen erschöpften Ausdruck besitzen. Es hängt dann von der Position und der Einbildungskraft eines jeden Individuums ab, ob es sich für diesen Repräsentanten des Geistes ausgeben will.

Schon bei Hegel hat der absolute Geist der Geschichte an der Masse sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der Philosophie. Der Philosoph erscheint indessen nur als das Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kömmt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reduzirt sich sein Antheil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist unbewußt. Der Philosoph kommt also post festum.

Hegel macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt, und sich zugleich dagegen verwahrt, das wirkliche philosophische Individuum für den absoluten Geist zu erklären; dann aber, indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst post festum im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existirt seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung. Herr Bruno hebt Hegels Halbheit auf.

Einmal erklärt er die Kritik für den absoluten Geist, und sich selbst für die Kritik. Wie das Element der Kritik aus der Masse verbannt ist, so ist das Element der Masse aus der Kritik verbannt. Die Kritik weiß sich daher nicht in einer Masse, sondern in einem geringen Häuflein auserwählter Männer, in Herrn Bauer und seinen Jüngern ausschließlich inkarnirt.

Herr Bruno hebt ferner die andere Halbheit Hegels auf, indem er nicht mehr wie der Hegelsche Geist post festum in der Phantasie die Geschichte macht, sondern mit Bewußtsein im Gegensatz zu der Masse der übrigen Menschheit die Rolle des Weltgeistes spielt, in ein gegenwärtiges dramatisches Verhältniß zu ihr tritt, und die Geschichte mit Absicht und nach reiflicher Ueberlegung erfindet und vollzieht.

Auf der einen Seite steht die Masse als das passive, geistlose, geschichtslose, materielle Element der Geschichte; auf der anderen Seite steht: der Geist, die Kritik, Herr Bruno und Kompagnie als das aktive Element, von welchem alle geschichtliche Handlung ausgeht. Der Umgestaltungsakt der Gesellschaft reduzirt sich auf die Hirnthätigkeit der kritischen Kritik.

Ja, das Verhältniß der Kritik, also auch der inkarnirten Kritik Herrn Brunos und Kompagnie zur Masse, ist in Wahrheit das einzige geschichtliche Verhältniß der Gegenwart. Auf die Bewegung dieser beiden Seiten gegeneinander reduzirt sich die ganze jetzige Geschichte. Alle Gegensätze haben sich in diesem kritischen Gegensatz aufgelöst.

Die kritische Kritik, welche sich nur an ihrem Gegensatz der Masse, der Dummheit gegenständlich wird, muß sich daher beständig diesen Gegensatz erzeugen, und die Herren Faucher, Edgar und Szeliga haben hinreichende Proben geliefert von [der] Virtuosität, welche sie in ihrem Fache, in der massenhaften Verdummung der Personen und Sachen besitzt.

Begleiten wir nun die absolute Kritik in ihren Feldzügen gegen die Masse.

b. Die Judenfrage Nr. 1. Die Stellung der Fragen.

Der „Geist“ im Gegensatz zur Masse benimmt sich sogleich kritisch, indem er sein eigenes bornirtes Werk, Bruno Bauers Judenfrage, als absolut, und nur die Gegner desselben als Sünder betrachtet. In der Replik Nr. 1 auf die Angriffe wider diese Schrift, verräth er keine Ahnung über ihre Mängel, er behauptet vielmehr noch die „wahre“, „allgemeine“ (!) Bedeutung der Judenfrage entwickelt zu haben. In späteren Repliken werden wir ihn gezwungen sehen, seine „Versehen“ einzugestehen.

„Die Aufnahme, die meine Arbeit gefunden hat, ist der Anfang des Beweises, daß gerade Diejenigen, die bis jetzt für Freiheit gesprochen haben, und noch jetzt dafür reden, gegen den Geist am meisten sich auflehnen müssen, und die Vertheidigung, die ich ihr jetzt widmen werde, wird den weiteren Beweis liefern, wie gedankenlos die Wortführer der Masse sind, die sich Wunder wie groß damit wissen, daß sie für die Emanzipation und für das Dogma von den ‚Menschenrechten‘ aufgetreten sind.“

Die „Masse“ muß nothwendig bei Gelegenheit einer Schrift der absoluten Kritik angefangen haben, ihren Gegensatz gegen den Geist zu beweisen, da ihre Existenz sogar durch den Gegensatz zur absoluten Kritik bedingt und bewiesen ist.

Die Polemik einiger liberalen und rationalistischen Juden gegen Herrn Brunos Judenfrage hat natürlich einen ganz anderen kritischen Sinn, als die massenhafte Polemik der Liberalen gegen die Philosophie und der Rationalisten gegen Strauß. Von welcher Originalität übrigens die oben zitirte Wendung ist, mag man aus folgender Stelle Hegels entnehmen: „Die besondere Form des übeln Gewissens, welche sich in der Art von Beredsamkeit, zu der sich jene (die liberale) Seichtigkeit aufspreizt, kund thut, kann hierbei bemerklich gemacht werden, und zwar zunächst, daß sie da, wo sie am geistlosesten ist, am meisten vom Geiste spricht, wo sie am todtesten und ledernsten ist, das Wort Leben ꝛc. im Munde führt.“

Was die „Menschenrechte“ betrifft, so ist Herrn Bruno bewiesen worden (Zur Judenfrage. Deutsch-Französische Jahrbücher), daß nicht die Wortführer der Masse, sondern vielmehr „er selbst“ ihr Wesen verkannt und dogmatisch mißhandelt hat. Gegen seine Entdeckung, daß die Menschenrechte nicht „angeboren“ sind, eine Entdeckung, die in England seit mehr als 40 Jahren unendliche Mal entdeckt worden ist, ist Fouriers Behauptung, daß Fischen, Jagen ꝛc. angeborene Menschenrechte seien, genial zu nennen.

Wir geben nur einige Beispiele von dem Kampf Herrn Brunos mit Philippson, Hirsch ꝛc. Selbst diese tristen Gegner werden der absoluten Kritik nicht unterliegen. Herr Philippson sagt keineswegs, wie die absolute Kritik behauptet, eine Ungereimtheit, wenn er ihr vorwirft: „Bauer denke sich einen Staat von eigener Art . . . ein philosophisches Ideal von einem Staat.“ Herr Bruno, der den Staat mit der Menschheit, die Menschenrechte mit dem Menschen, die politische Emanzipation mit der menschlichen verwechselte, mußte sich nothwendiger Weise einen Staat von eigener Art, ein philosophisches Ideal von einem Staate, wenn auch nicht denken, so doch einbilden.

„Hätte der Deklamator (Herr Hirsch) lieber, statt seinen anstrengenden Satz niederzuschreiben, meinen Beweis widerlegt, daß der christliche Staat, weil sein Lebensprinzip eine bestimmte Religion ist, den Anhängern einer anderen bestimmten Religion . . . keine vollkommene Gleichartigkeit mit seinen Ständen zuzugestehen vermag.“

Hätte der Deklamator Hirsch wirklich den Beweis des Herrn Bruno widerlegt und, wie es in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern geschehen ist, gezeigt, daß der Staat der Stände und des exklusiven

Christenthums nicht nur der unvollendete Staat, sondern der unvollendete christliche Staat sei, so hätte Herr Bruno geantwortet, wie er jener Widerlegung antwortet: „Vorwürfe sind in dieser Angelegenheit bedeutungslos." Gegen Herrn Brunos Satz: „Die Juden haben durch den Druck gegen die Springfedern der Geschichte den Gegendruck hervorgerufen", erinnert Herr Hirsch ganz richtig: „So müßten sie also für die Bildung der Geschichte Etwas gewesen sein, und wenn Bauer dies selbst behaupte, so hätte er andererseits Unrecht zu behaupten, daß sie Nichts für die Bildung der neueren Zeit beigetragen hätten." Herr Bruno antwortet: „Ein Dorn im Auge ist auch Etwas, — trägt er deshalb zur Entwicklung meines Gesichtssinnes bei?" Ein Dorn, der mir — wie das Judenthum der christlichen Welt — von der Stunde der Geburt im Auge sitzt, sitzen bleibt, mit ihm wächst und sich gestaltet, ist kein gewöhnlicher, sondern ein wunderbarer, ein zu meinem Auge gehöriger Dorn, der sogar zu einer höchst originellen Entwicklung meines Gesichtssinnes beitragen müßte. Der kritische „Dorn" spießt also nicht den deklamirenden „Hirsch". Uebrigens ist Herrn Bruno in der oben zitirten Kritik die Bedeutung des Judenthums für „die Bildung der neueren Zeit" enthüllt worden.

Das theologische Gemüth der absoluten Kritik fühlt sich von dem Ausspruche eines rheinischen Landtagsabgeordneten, „daß die Juden nach ihrer jüdischen, und nicht nach unserer sogenannten christlichen Weise verschroben sind", dermaßen verletzt, daß sie ihn noch nachträglich für den Gebrauch dieses Arguments zur Ordnung verweist.

Auf die Behauptung eines anderen Abgeordneten: „Bürgerliche Gleichstellung der Juden kann nur da statt haben, wo das Judenthum selbst nicht mehr existirt", bemerkt Herr Bruno: „Richtig! dann nämlich richtig, wenn die andere Wendung der Kritik nicht fehlt, die ich in meiner Schrift durchgeführt habe", nämlich die Wendung, daß auch das Christenthum aufgehört haben müsse, zu existiren.

Man sieht, daß die absolute Kritik in Nr. 1 ihrer Replik auf die Angriffe gegen die Judenfrage noch immer die Aufhebung der Religion, den Atheismus als Bedingung der bürgerlichen Gleichheit betrachtet, also in ihrem ersten Stadium noch keine weitere Einsicht in das Wesen des Staates, wie in das „Versehen" ihres „Werkes" erworben hat.

Die absolute Kritik fühlt sich verstimmt, wenn eine von ihr vorgehabte wissenschaftliche „neueste" Entdeckung als eine schon allgemein

verbreitete Einsicht verrathen wird. Ein rheinischer Abgeordneter bemerkt: „Daß Frankreich und Belgien bei der Organisation ihrer politischen Verhältnisse gerade durch besondere Klarheit im Erkennen der Prinzipien ausgezeichnet wären, ist noch von Niemandem behauptet worden." Die absolute Kritik konnte erwidern, daß diese Behauptung die Gegenwart in die Vergangenheit versetze, indem sie die heute trivial gewordene Ansicht von der Unzulänglichkeit der französischen politischen Prinzipien für die traditionelle Ansicht ausgebe. Die absolute Kritik fände bei dieser sachgemäßen Erwiderung nicht ihre Rechnung. Sie muß vielmehr die verjährte Ansicht als die gegenwärtig herrschende Ansicht, und die gegenwärtig herrschende Ansicht als ein kritisches Geheimniß behaupten, das noch durch ihre Studien der Masse zu offenbaren bleibe.

Sie muß daher sagen: „Es (das antiquirte Vorurtheil) ist von sehr Vielen (der Masse) behauptet worden: aber eine gründliche Erforschung der Geschichte wird den Beweis führen, daß auch nach den großen Arbeiten Frankreichs für die Erkenntniß der Prinzipien noch Viel zu leisten ist." Also die gründliche Geschichtsforschung wird nicht selbst die Erkenntniß der Prinzipien „leisten". Sie wird in ihrer Gründlichkeit nur beweisen, daß „noch Viel zu leisten ist". Eine große, namentlich nach den sozialistischen Arbeiten große Leistung!

Für die Erkenntniß des jetzigen gesellschaftlichen Zustandes leistet Herr Bruno indeß schon Viel mit der Bemerkung: „Die gegenwärtig herrschende Bestimmtheit ist die Unbestimmtheit." Wenn Hegel sagt, die herrschende chinesische Bestimmtheit sei das „Sein", die herrschende indische Bestimmtheit sei das „Nichts" 2c., so schließt sich die absolute Kritik in „reiner" Weise an, wenn sie den Charakter der jetzigen Zeit in die logische Kategorie der „Unbestimmtheit" auflöst, um so reiner, als auch die „Unbestimmtheit", gleich dem „Sein" und dem „Nichts", in das erste Kapitel der spekulativen Logik, in das Kapitel von der „Qualität" gehört.

Wir können uns nicht ohne eine allgemeine Bemerkung von Nr. 1 der Judenfrage trennen.

Ein Hauptgeschäft der absoluten Kritik besteht darin, alle Zeitfragen erst in ihre richtige Stellung zu bringen. Sie beantwortet nämlich nicht die wirklichen Fragen, sondern schiebt ganz andere Fragen unter. Wie sie Alles macht, muß sie auch die „Zeitfragen" erst machen, sie zu ihren, zu kritisch-kritischen Fragen machen. Handelt es sich um

den Code Napoleon, sie würde beweisen, daß es sich eigentlich um den Pentateuch handle. Ihre Stellung der Zeitfragen ist die kritische Entstellung und Verstellung derselben. So verdrehte sie auch die Judenfrage dergestalt, daß sie die politische Emanzipation, um welche es sich in jener Frage handelt, nicht zu untersuchen brauchte, sondern vielmehr mit einer Kritik der jüdischen Religion und einer Schilderung des christlich-germanischen Staats sich begnügen konnte.

Auch diese Methode ist, wie jede Originalität der absoluten Kritik, die Wiederholung eines spekulativen Witzes. Die spekulative Philosophie, namentlich die Hegelsche Philosophie, mußte alle Fragen aus der Form des gesunden Menschenverstandes in die Form der spekulativen Vernunft übersetzen, und die wirkliche Frage in eine spekulative Frage verwandeln, um sie beantworten zu können. Nachdem die Spekulation mir meine Frage im Munde verdreht und mir, wie der Katechismus, ihre Frage in den Mund gelegt hatte, konnte sie natürlich, wie der Katechismus, auf jede meiner Fragen ihre Antwort bereit haben.

c. Hinrichs Nr. 1. Geheimnissvolle Andeutungen über Politik, Sozialismus und Philosophie.

„Politisch!“ Ueber das Dasein dieses Wortes in den Vorlesungen des Professors Hinrichs entsetzt sich die absolute Kritik förmlich.

„Wer der Entwicklung der neueren Zeit gefolgt ist, und die Geschichte kennt, wird es auch wissen, daß die politischen Regungen, die in der Gegenwart vorgehen, eine ganz andere (!) Bedeutung haben, als eine politische — sie haben im Grunde“ (im Grunde! nun die gründliche Weisheit) „eine gesellschaftliche, (!) die bekanntlich (!) von der Art (!) ist, daß alle politischen Interessen vor ihr als bedeutungslos (!) erscheinen.“

Wenige Monate vor dem Erscheinen der kritischen Literaturzeitung erschien bekanntlich (!) die phantastische politische Schrift Herrn Brunos: Staat, Religion und Partei.

Wenn die politischen Regungen eine gesellschaftliche Bedeutung haben, wie können die politischen Interessen vor ihrer eigenen gesellschaftlichen Bedeutung als „bedeutungslos“ erscheinen?

„Herr Hinrichs weiß weder bei sich zu Hause, noch sonst wo anders in der Welt, Bescheid. — Er konnte nirgends zu Hause sein, weil — weil die Kritik, die in den letzten vier Jahren, ihr keineswegs politisches,

sondern — gesellschaftliches (!) Werk begonnen und betrieben hat, ihm völlig (!) unbekannt geblieben ist."

Die Kritik, die nach der Meinung der Masse ein „keineswegs politisches", sondern allerwege theologisches Werk betrieb, begnügt sich selbst jetzt noch, wo sie nicht nur seit vier Jahren, sondern seit ihrer literarischen Geburt zum ersten Mal das Wort „gesellschaftlich" ausspricht, mit diesem Worte!

Seitdem die sozialistischen Schriften die Einsicht in Deutschland verbreitet haben, daß alle menschlichen Bestrebungen und Werke, alle ohne Ausnahme, eine gesellschaftliche Bedeutung haben, kann Herr Bruno seine theologischen Werke ebenfalls gesellschaftliche Werke nennen. Aber welch kritisches Verlangen, daß Professor Hinrichs aus der Kenntnißnahme der Bauerschen Schriften den Sozialismus schöpfen sollte, da alle bis zur Publikation der Hinrichsschen Vorlesungen erschienenen Werke B. Bauers, wo sie praktische Konsequenzen ziehen, politische Konsequenzen ziehen! Professor Hinrichs konnte, unkritisch zu sprechen, die erschienenen Werke des Herrn Bruno durch seine noch nicht erschienenen Werke unmöglich ergänzen. Kritisch betrachtet, ist die Masse allerdings verpflichtet, wie „die politischen", so alle massenhaften „Regungen" der absoluten Kritik, im Sinne der Zukunft und des absoluten Fortschrittes zu deuten! Damit Herr Hinrichs aber nach seiner Kenntnißnahme von der Literaturzeitung nie mehr das Wort „gesellschaftlich" vergesse, und nie mehr den „gesellschaftlichen" Charakter der Kritik verkenne, verpönt sie Angesichts der Welt das Wort „politisch" zum dritten Mal, und wiederholt feierlich zum dritten Mal das Wort „gesellschaftlich".

„Von politischer Bedeutung ist keine Rede mehr, wenn auf die wahre Tendenz der neueren Geschichte gesehen wird: aber — aber gesellschaftliche Bedeutung" 2c.

Wie der Professor Hinrichs das Sühnopfer für die früheren „politischen" Regungen, so ist er das Sühnopfer für die bis zur Erscheinung der „Literaturzeitung" absichtlich, und in derselben unabsichtlich fortlaufenden „Hegelschen" Regungen und Redensarten der absoluten Kritik.

Einmal wird „echter Hegelianer" und zweimal wird der „Hegelsche Philosoph" als Stichwort gegen Hinrichs geschleudert. Ja Herr Bruno „hofft", daß die „banalen Redensarten", die nun einen so ermüdenden Kreislauf durch alle Bücher der Hegelschen Schule (namentlich durch seine eigenen Bücher) gemacht haben, bei der großen „Ermattung", in

der wir sie in den Vorlesungen des Professors Hinrichs antreffen, auf ihrer weiteren Reise bald ein Ziel finden werden. Herr Bruno hofft von der Ermattung des Professors Hinrichs die Auflösung der Hegelschen Philosophie, und seine eigene Erlösung von ihr.

In ihrem ersten Feldzug stürzt also die absolute Kritik die eigenen lang angebeteten Götter „Politik" und „Philosophie", indem sie dieselben für Götzen des Professors Hinrichs erklärt.

Glorreicher erster Feldzug!

2. Zweiter Feldzug der absoluten Kritik.

a. **Hinrichs Nr. 2. Die Kritik und Feuerbach. Verdammung der Philosophie.**

Nach dem Ergebniß des ersten Feldzugs kann die absolute Kritik die „Philosophie" als abgemacht betrachten, und geradezu als einen Bundesgenossen der „Masse" bezeichnen. „Die Philosophen waren dazu prädestinirt, den Herzenswunsch der Masse zu erfüllen." „Die Masse will" nämlich „einfache Begriffe, um mit der Sache Nichts zu thun zu haben, Schiboleths, um mit Allem von vorn herein fertig zu sein, Redensarten, um mit ihnen die Kritik zu vernichten," und die „Philosophie" erfüllt dieses Gelüste der Masse!

Taumelnd von ihren Siegerthaten bricht die absolute Kritik in eine pythische Raserei gegen die Philosophie aus. Der verborgene Feuerkessel, dessen Dämpfe das siegestrunkene Haupt der absoluten Kritik zur Raserei begeistern, ist Feuerbachs „Philosophie der Zukunft". Im Monat März hatte sie Feuerbachs Schrift gelesen. Die Frucht dieser Lektüre, zugleich das Kriterium des Ernstes, womit sie betrieben wurde, ist der Artikel Nr. 2 gegen den Professor Hinrichs.

Die absolute Kritik, die nie aus dem Käfig der Hegelschen Anschauungsweise herausgekommen ist, tobt hier gegen die Eisenstangen und Wände des Gefängnisses. Der „einfache Begriff", die Terminologie, die ganze Denkweise der Philosophie, ja alle Philosophie wird mit Abscheu zurückgestoßen. An ihre Stelle treten plötzlich „der wirkliche Reichthum der menschlichen Verhältnisse", der „ungeheure Inhalt der Geschichte", die „Bedeutung des Menschen" 2c. „Das Geheimniß des Systems" wird für „aufgedeckt" erklärt.

Aber wer hat denn das Geheimniß des „Systems" aufgedeckt? Feuerbach. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den

die Philosophen allein kannten, vernichtet? Feuerbach. Wer hat, zwar nicht „die Bedeutung des Menschen“ — als ob der Mensch noch eine andere Bedeutung habe, als die, daß er Mensch ist! — aber doch „den Menschen“ an die Stelle des alten Plunders, auch des „unendlichen Selbstbewußtseins“ gesetzt? Feuerbach und nur Feuerbach. Er hat noch mehr gethan. Er hat dieselben Kategorien, womit die Kritik jetzt um sich wirft, den „wirklichen Reichthum der menschlichen Verhältnisse, den ungeheuren Inhalt der Geschichte, den Kampf der Geschichte, den Kampf der Masse mit dem Geiste“ ꝛc. ꝛc. längst vernichtet.

Nachdem der Mensch einmal als das Wesen, als die Basis aller menschlichen Thätigkeit und Zustände erkannt ist, kann nur noch die Kritik neue Kategorien erfinden, und den Menschen selbst, wie sie es eben thut, wieder in eine Kategorie, und in das Prinzip einer ganzen Kategorienreihe verwandeln, womit sie allerdings den letzten Rettungsweg einschlägt, der der geängsteten und verfolgten theologischen Unmenschlichkeit noch übrig blieb. Die Geschichte thut Nichts, sie „besitzt keinen ungeheuren Reichthum“, sie „kämpft keine Kämpfe“! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das Alles thut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die „Geschichte“, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist Nichts, als die Thätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen. Wenn die absolute Kritik sich nach Feuerbachs genialen Entwicklungen noch untersteht, uns den ganzen alten Kram in neuer Gestalt wieder herzustellen, und zwar in demselben Augenblick, wo sie auf ihn als „massenhaften“ Kram losschimpft, wozu sie um so weniger ein Recht hat, als sie zur Auflösung der Philosophie nie einen Finger rührte, so reicht diese einzige Thatsache hin, um das „Geheimniß“ der Kritik zu Tage zu fördern, um die kritische Naivetät zu würdigen, womit sie dem Professor Hinrichs, dessen Ermattung ihr schon einmal einen so großen Dienst erwiesen, sagen kann: „Den Schaden tragen Diejenigen, die keine Entwicklung durchgemacht haben, also auch, selbst wenn sie wollten, sich nicht ändern können, und wenn es hoch kommt, das neue Prinzip — doch nein! das Neue kann nicht einmal zur Redensart gemacht, es können ihm nicht einzelne Wendungen entlehnt werden.“

Die absolute Kritik brüstet sich dem Professor Hinrichs gegenüber mit der Auflösung „des Geheimnisses der Fakultätswissenschaften“. Hat

sie etwa das Geheimniß der Philosophie, der Jurisprudenz, der Politik, der Medizin, der Nationalökonomie u. s. w. aufgelöst? Keineswegs. Sie hat — man merke auf! — sie hat in der „guten Sache der Freiheit" gezeigt, daß Brotstudium und freie Wissenschaft, Lehrfreiheit und Fakultätsstatute sich widersprechen.

Wäre die absolute Kritik ehrlich, sie hätte gestanden, woher ihre angebliche Erleuchtung über das „Geheimniß der Philosophie" herstammt, obwohl es wieder gut ist, daß sie nicht, wie sie es andern Leuten gethan hat, dem Feuerbach solchen Unsinn, wie die mißverstandenen und entstellten Sätze, die sie ihm abborgte, in den Mund legt. Bezeichnend ist es übrigens für den theologischen Standpunkt der absoluten Kritik, daß während jetzt die deutschen Philister den Feuerbach zu verstehen und seine Resultate sich anzueignen beginnen, sie dagegen außer Stande ist, einen einzigen Satz aus ihm richtig aufzufassen und geschickt zu benutzen.

Den wahren Fortschritt über ihre Thaten des ersten Feldzugs vollbringt die Kritik, wenn sie den Kampf der „Masse" mit dem „Geist" als „das Ziel" der ganzen bisherigen Geschichte „bestimmt", wenn sie die Masse für „das reine Nichts" der „Erbärmlichkeit" erklärt, wenn sie geradezu die Masse die „Materie" nennt, und den Geist als das Wahre „der Materie" gegenüberstellt. Ist also die absolute Kritik nicht echt christlich-germanisch? Nachdem der alte Gegensatz des Spiritualismus und Materialismus nach allen Seiten hin ausgekämpft und von Feuerbach ein für allemal überwunden ist, macht die Kritik ihn wieder in der ekelhaftesten Form zum Grunddogma und läßt den christlich-germanischen Geist siegen.

Als eine Entwicklung ihres im ersten Feldzug noch versteckten Geheimnisses ist es endlich zu betrachten, wenn sie hier den Gegensatz von Geist und Masse mit dem Gegensatz der Kritik und der Masse identifizirt. Sie wird später dazu fortgehen, sich selbst mit der Kritik zu identifiziren und sich damit als den Geist, als das Absolute und Unendliche, die Masse dagegen als endlich, roh, brutal, todt und unorganisch — denn das versteht die Kritik unter Materie — hinzustellen. —

Welch ungeheurer Reichthum der Geschichte, der in dem Verhältniß der Menschheit zu Herrn Bauer sich erschöpft!

b. Die Judenfrage Nr. 2. Kritische Entdeckungen über Sozialismus, Jurisprudenz und Politik (Nationalität).

Den massenhaften, materiellen Juden wird die christliche Lehre von der geistigen Freiheit, von der Freiheit in der Theorie gepredigt, jene spiritualistische Freiheit, die sich auch in den Ketten einbildet, frei zu sein, die seelenvergnügt ist in der Idee, und von aller massenhaften Existenz nur genirt wird.

„So weit die Juden jetzt in der Theorie sind, so weit sind sie emanzipirt, so weit sie frei sein wollen, so weit sind sie frei."

Aus diesem Satze kann man sogleich die kritische Kluft ermessen, welche den massenhaften, profanen Kommunismus und Sozialismus von dem absoluten Sozialismus scheidet. Der erste Satz des profanen Sozialismus verwirft die Emanzipation in der bloßen Theorie als eine Illusion, und verlangt für die wirkliche Freiheit, außer dem idealistischen Willen, noch sehr handgreifliche, sehr materielle Bedingungen. Wie tief steht die Masse unter der heiligen Kritik, die Masse, welche materielle, praktische Umwälzungen für nöthig hält, selbst um die Zeit und die Mittel zu erobern, welche auch nur zur Beschäftigung mit der Theorie erheischt werden!

Springen wir für einen Augenblick aus dem rein geistigen Sozialismus in die Politik!

Herr Riesser behauptet gegen B. Bauer: sein Staat (sc. der kritische Staat) müsse „Juden" und „Christen" ausschließen. Herr Riesser befindet sich im Rechte. Da Herr Bauer die politische Emanzipation mit der menschlichen Emanzipation verwechselt, da der Staat gegen widerstrebende Elemente — Christenthum und Judenthum werden aber in der „Judenfrage" als hochverrätherische Elemente qualifizirt — nur durch gewaltsame Ausschließung der Personen, die sie vertreten, zu reagiren weiß, wie zum Beispiel der Terrorismus die Akkaparation durch das Köpfen der Akkapareurs vernichten wollte, so mußte Herr Bauer Juden und Christen in seinem „kritischen Staat" aufhängen lassen. Wenn er die politische Emanzipation mit der menschlichen verwechselte, so mußte er konsequenterweise auch die politischen Mittel der Emanzipation mit den menschlichen Mitteln derselben verwechseln. Sobald man aber der absoluten Kritik den bestimmten Sinn ihrer Deduktion ausspricht, erwidert sie ganz dasselbe, was Schelling einst allen Gegnern

erwiderte, die an die Stelle seiner Phrasen wirkliche Gedanken setzten: „Die Gegner der Kritik sind deshalb ihre Gegner, weil sie dieselbe nicht nur nach ihrem dogmatischen Maße nehmen, sondern selbst für dogmatisch halten, oder sie bekämpfen die Kritik, weil sie ihre dogmatischen Unterscheidungen, Definitionen und Ausflüchte nicht anerkennt."

Man verhält sich allerdings dogmatisch zu der absoluten Kritik, wie zu Herrn Schelling, wenn man bestimmten, wirklichen Sinn, Gedanken, Ansicht bei ihr voraussetzt. Aus Akkomodation und um dem Herrn Riesser ihre Humanität zu beweisen, entschließt sich die Kritik indessen zu dogmatischen Unterscheidungen, Definitionen und namentlich zu „Ausflüchten".

So heißt es: „Hätte ich in jenen Arbeiten (der Judenfrage) schon über die Kritik hinausgehen wollen oder dürfen, so hätte ich nicht vom Staat, sondern von der Gesellschaft reden (!) müssen (!), die Niemanden ausschließt, sondern von der sich nur Diejenigen ausschließen, die an ihrer Entwicklung nicht theilnehmen wollen."

Die absolute Kritik macht hier eine dogmatische Unterscheidung zwischen dem, was sie hätte thun müssen, wenn sie nicht das Gegentheil gethan hätte, und dem, was sie wirklich gethan hat. Sie erklärt die Bornirtheit ihrer „Judenfrage" durch die „dogmatischen Ausflüchte" eines Wollens und Dürfens, die ihr über die Kritik hinauszugehen verboten. Wie? Die Kritik soll über die Kritik hinausgehen? Dieser ganz massenhafte Einfall entsteht der absoluten Kritik durch die dogmatische Nothwendigkeit, einerseits ihre Fassung der Judenfrage als absolut, als die Kritik behaupten, andererseits die Möglichkeit einer weitergreifenden Fassung zugestehen zu müssen.

Das Geheimniß ihres „Nichtwollens" und „Nichtdürfens" wird sich später als das kritische Dogma enthüllen, wonach alle scheinbaren Beschränktheiten der Kritik nichts Anderes, als nothwendige, dem Fassungsvermögen der Masse angemessene Akkomodationen sind.

Sie wollte nicht! sie durfte nicht über ihre bornirte Fassung der Judenfrage hinausgehen! Wenn sie aber gewollt oder gedurft hätte, was hätte sie gethan? — Sie hätte eine dogmatische Definition gegeben. Sie hätte statt von dem „Staate" von „der Gesellschaft" geredet, also nicht das wirkliche Verhältniß des Judenthums zu der heutigen bürgerlichen Gesellschaft untersucht! Sie hätte die „Gesellschaft" im Unterschiede vom „Staat" dogmatisch dahin definirt, daß, wenn der Staat

ausschließt, von der Gesellschaft hingegen sich Diejenigen ausschließen, die nicht an ihrer Entwicklung theilnehmen wollen!

Die Gesellschaft verfährt eben so exklusiv wie der Staat, nur in der höflicheren Form, daß sie dich nicht zur Thür hinauswirft, sondern dir es vielmehr in ihrer Gesellschaft so unbequem macht, daß du selbst zur Thüre freiwillig hinausgehst.

Der Staat verfährt im Grunde genommen nicht anders, denn er schließt Niemanden aus, der allen seinen Anforderungen und Geboten, der seiner Entwicklung genügt. In seiner Vollendung drückt er sogar die Augen zu, und erklärt wirkliche Gegensätze für unpolitische, ihn nicht genirende Gegensätze. Ueberdem hat die absolute Kritik selbst entwickelt, daß der Staat die Juden ausschließt, weil und insofern die Juden den Staat ausschließen, also sich selbst vom Staat ausschließen. Wenn nun diese Wechselbeziehung in der kritischen „Gesellschaft" eine galantere, scheinheiligere, heimtückischere Form erhält, so beweist dies nur die größere Heuchelei und unentwickeltere Bildung der „kritischen Gesellschaft".

Folgen wir der absoluten Kritik weiter in ihren „dogmatischen Unterscheidungen", „Definitionen" und namentlich in ihren „Ausflüchten".

So verlangt Herr Riesser vom Kritiker, „er solle dasjenige, was dem Boden des Rechts angehört", von dem „unterscheiden, was jenseits seines Gebietes liegt".

Der Kritiker ist indignirt über die Impertinenz dieser juristischen Forderung. „Bis jetzt", erwidert er, „haben aber Gemüth und Gewissen in das Recht eingegriffen, immer es ergänzt und wegen der Beschaffenheit, die in seiner dogmatischen Form" — also nicht in seinem dogmatischen Wesen? — „begründet ist, immer ergänzen müssen".

Der Kritiker vergißt nur, daß das Recht sich andererseits selbst sehr ausdrücklich von „Gemüth und Gewissen" unterscheidet, daß diese Unterscheidung in dem einseitigen Wesen des Rechts, wie in seiner dogmatischen Form begründet ist, und sogar zu den Hauptdogmen des Rechts gehört, daß endlich die praktische Ausführung dieser Unterscheidung eben so sehr den Gipfel der Rechtsentwicklung bildet, wie die Trennung der Religion von allem profanen Inhalt sie zur abstrakten, absoluten Religion macht. Daß „Gemüth und Gewissen" in das Recht eingreifen, ist für den Kritiker ein hinreichender Grund, um da, wo es sich vom Recht handelt, vom Gemüth und vom Gewissen, und da,

wo es sich um die juristische Dogmatik handelt, von der theologischen Dogmatik zu handeln.

Durch die „Definitionen und Unterscheidungen der absoluten Kritik“ sind wir hinlänglich vorbereitet, ihre neuesten „Entdeckungen“ über „die Gesellschaft“ und „das Recht“ zu vernehmen.

„Diejenige Weltform, welche die Kritik vorbereitet und deren Gedanken sie sogar erst vorbereitet, ist keine blos rechtliche, sondern“ — der Leser sammle sich — „eine gesellschaftliche, von der wenigstens so viel“ — so wenig? — „gesagt werden kann, daß wer zu ihrer Ausbildung nicht das Seinige beigetragen hat, nicht mit seinem Gewissen und Gemüth in ihr lebt, sich in ihr nicht zu Hause fühlen und an ihrer Geschichte nicht theilnehmen kann.“

Die von *der* Kritik vorbereitete Weltform wird als eine *nicht blos* rechtliche, *sondern* gesellschaftliche bestimmt. Diese Bestimmung kann doppelt gedeutet werden. Entweder ist der zitirte Satz zu deuten durch „*nicht* rechtlich, *sondern* gesellschaftlich“, oder durch „nicht blos rechtlich, sondern *auch* gesellschaftlich“. Betrachten wir seinen Gehalt nach beiden Lesarten, zunächst nach der ersteren. Die absolute Kritik hat weiter oben die vom „Staat“ unterschiedene neue „Weltform“ als „Gesellschaft“ bestimmt. Sie bestimmt jetzt das Hauptwort „Gesellschaft“ durch das Eigenschaftswort „gesellschaftlich“. Empfing Herr Hinrichs im Gegensatz zu seinem „Politisch“ dreimal das Wort „Gesellschaftlich“, so empfängt Herr Riesser im Gegensatz zu seinem „Rechtlich“ die gesellschaftliche Gesellschaft. Reduzirten sich die kritischen Aufschlüsse an Herrn Hinrichs auf Gesellschaftlich + Gesellschaftlich + Gesellschaftlich $= 3a$, so geht die absolute Kritik in ihrem zweiten Feldzug von der Addition zur Multiplikation fort, und Herr Riesser wird auf die mit sich selbst multiplizirte Gesellschaft, die zweite Potenz des Gesellschaftlichen, die gesellschaftliche Gesellschaft $= a^2$, verwiesen. Es bleibt der absoluten Kritik nun noch übrig, um ihre Aufschlüsse über die Gesellschaft zu vervollständigen, in die Brüche zu gehen, die Quadratwurzel aus der Gesellschaft zu ziehen, u. s. w.

Lesen wir dagegen nach der zweiten Glosse: „die *nicht blos* rechtliche, *sondern auch* gesellschaftliche“ Weltform, so ist diese Zwitter-Weltform keine andere als die heutzutage existirende Weltform, die Weltform der heutigen Gesellschaft. Daß *die* Kritik das zukünftige Dasein der heutzutage existirenden Weltform in ihrem vorweltlichen

Denken erst vorbereitet, ist ein großes, ein ehrwürdiges kritisches Mirakel. Wie es sich aber auch mit der „nicht blos rechtlichen, sondern gesellschaftlichen Gesellschaft" verhalte, die Kritik kann einstweilen nicht mehr von ihr verrathen, als das fabula docet, die moralische Nutzanwendung. In dieser Gesellschaft wird sich „Derjenige nicht zu Hause fühlen", der mit seinem Gemüth und Gewissen nicht in ihr lebte. Schließlich wird Niemand in dieser Gesellschaft leben, als das „reine Gemüth" und das „reine Gewissen", nämlich der Geist, die Kritik und die Ihrigen. Die Masse wird auf die eine oder die andere Weise von ihr ausgeschlossen sein, so daß die massenhafte Gesellschaft außerhalb der „gesellschaftlichen Gesellschaft" haust.

Mit einem Worte, diese Gesellschaft ist nichts Anderes, als der kritische Himmel, von welchem die wirkliche Welt als die unkritische Hölle ausgeschlossen ist. Die absolute Kritik bereitet diese verklärte Weltform des Gegensatzes von „Masse" und „Geist" in ihrem reinen Denken vor.

Von derselben kritischen Tiefe, wie diese Aufschlüsse über die „Gesellschaft", sind die Aufschlüsse, die Herr Riesser über das Schicksal der Nationen erhält.

Die absolute Kritik gelangt von der Emanzipationssucht der Juden, und von der Sucht der christlichen Staaten, sie in ihrem „Gouvernements-Schematismus einzurubriziren" — als ob sie nicht längst schon in den christlichen Gouvernements-Schematismus einrubrizirt wären! — zu Prophezeiungen über den Verfall der Nationalitäten. Man sieht, auf welchem komplizirten Umweg die absolute Kritik bei der gegenwärtigen geschichtlichen Bewegung ankommt, nämlich auf dem Umwege der Theologie. Wie große Resultate sie auf diese Weise erhält, davon zeugt der lichtverbreitende Orakelspruch: „Die Zukunft aller Nationalitäten — ist — eine — sehr — dunkle!"

Die Zukunft der Nationalitäten mag aber von wegen der Kritik so dunkel sein, als sie will. Das Eine, was Noth thut, ist klar: die Zukunft ist ihr Werk. „Das Schicksal", ruft sie aus, „mag entscheiden wie es will; wir wissen jetzt, daß es unser Werk ist." Wie Gott seinem Werke, dem Menschen, so läßt die Kritik ihrem Werke, dem Schicksal, seinen Eigenwillen. Die Kritik, deren Werk das Schicksal ist, ist allmächtig wie Gott. Sogar der „Widerstand", den sie außer sich „findet", ist ihr eigenes Werk. „Die Kritik macht ihre Gegner." Die „massenhafte Empörung" gegen sie ist daher nur für „die Masse" selbst „gefahrdrohend".

Ist aber die Kritik wie Gott allmächtig, so ist sie auch allweise wie Gott, und versteht es, ihre Allmacht mit der Freiheit, dem Willen und der Naturbestimmung der menschlichen Individuen zu vereinigen.

„Sie wäre nicht die epochemachende Kraft, wenn sie nicht diese Wirkung hätte, daß sie aus Jedem das macht, was er sein will, und Jedem unwiderruflich den Standpunkt anweist, der seiner Natur und seinem Wollen entspricht."

Leibniz könnte auf keine glücklichere Weise die präſtabilirte Harmonie der göttlichen Allmacht mit der menschlichen Freiheit und Naturbestimmung herstellen.

Wenn die Kritik gegen die Psychologie dadurch zu verstoßen scheint, daß sie den Willen, Etwas zu sein, nicht von der Fähigkeit, Etwas zu sein, unterscheidet, so muß man bedenken, daß sie entscheidende Gründe besitzt, diese „Unterscheidung" für „dogmatisch" zu erklären.

Stärken wir uns zum dritten Feldzug! Rufen wir uns noch einmal in das Gedächtniß, daß „die Kritik ihren Gegner macht!" Wie könnte sie aber ihren Gegner — die „Phrase" — machen, wenn sie nicht Phrasen machte?

3. Dritter Feldzug der absoluten Kritik.

a. Selbstapologie der absoluten Kritik. Ihre „politische" Vergangenheit.

Die absolute Kritik beginnt ihren dritten Feldzug gegen die „Masse" mit der Frage: „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?"

In demselben Heft der Literaturzeitung finden wir die Belehrung, „daß die Kritik Nichts will, als die Dinge kennen lernen".

Die Kritik hätte hiernach alle Dinge zum Gegenstande. Die Frage nach einem aparten, eigens für die Kritik bestimmten Gegenstande wäre sinnlos. Der Widerspruch löst sich einfach, wenn man bedenkt, daß alle Dinge in kritische Dinge, und alle kritischen Dinge in die Masse, als den „Gegenstand" der absoluten Kritik, „zusammenfallen".

Zunächst schildert Herr Bruno sein unendliches Erbarmen mit der „Masse". Er macht „die Kluft, die ihn von der Menge scheidet", zum Gegenstand eines „anhaltenden Studiums". Er will „die Bedeutung dieser Kluft für die Zukunft kennen lernen" (eben dies ist das oben erwähnte Kennenlernen „aller" Dinge) und zugleich „sie aufheben". Er kennt also in Wahrheit schon die Bedeutung jener Kluft. Sie besteht eben darin, von ihm aufgehoben zu werden.

Weil nun Jeder sich selbst der Nächste ist, beschäftigt sich die Kritik zunächst damit, ihre eigene Massenhaftigkeit aufzuheben, gleich den christlichen Aszeten, die den Feldzug des Geistes gegen das Fleisch mit der Abtödtung ihres eigenen Fleisches beginnen. Das „Fleisch" der absoluten Kritik ist ihre wirklich massenhafte — 20 bis 30 Bände belaufende — literarische Vergangenheit. Herr Bauer muß daher die literarische Lebensgeschichte der Kritik — die genau mit seiner eigenen literarischen Lebensgeschichte zusammenfällt — von ihrem massenhaften Schein befreien, nachträglich verbessern und erläutern, und durch diesen apologetischen Kommentar „ihre früheren Arbeiten sicher stellen".

Er beginnt damit, den Irrthum der Masse, die bis zum Untergang der Deutschen Jahrbücher und der Rheinischen Zeitung Herrn Bauer für einen der Ihrigen hielt, aus einem doppelten Grunde erklären. Einmal beging man das Unrecht, daß man die literarische Bewegung nicht „rein als literarische" auffaßte. In demselben Moment beging man das umgekehrte Unrecht, die literarische Bewegung als „eine blos" oder „rein" literarische Bewegung aufzufassen. Daß die „Masse" jedenfalls im Unrecht war, schon darum, weil sie zwei sich wechselseitig ausschließende Irrthümer in demselben Augenblicke beging, unterliegt keinem Zweifel.

Bei dieser Gelegenheit ruft die absolute Kritik Denen, welche die „deutsche Nation" als eine „Literatin" bespöttelt haben, zu: „Nennt auch die einzige geschichtliche Epoche, die nicht von der Feder gebieterisch vorgezeichnet war und ihre Erschütterung nicht mit einem Federstrich beschließen lassen mußte."

Herr Bruno trennt in seiner kritischen Naivetät „die Feder" vom schreibenden Subjekt, und das schreibende Subjekt als „abstrakten Schreiber" von dem lebendigen geschichtlichen Menschen, welcher schrieb. Auf diese Weise vermag er sich über die wunderthätige Kraft der „Feder" zu exaltiren. Er konnte ebenso gut verlangen, man solle ihm eine geschichtliche Bewegung nennen, die nicht vom „Federvieh" und der „Gänsemagd" vorgezeichnet war.

Späterhin werden wir von demselben Herrn Bruno erfahren, daß bisher noch nicht eine, nicht eine einzige geschichtliche Epoche erkannt ist. Wie sollte die „Feder", welche bisher „keine einzige" geschichtliche Epoche nachzuzeichnen wußte, im Stande gewesen sein, sie alle vorzuzeichnen?

Herr Bruno beweist nichts desto weniger die Richtigkeit seiner Ansicht durch die That, indem er selbst seine eigene „Vergangenheit“ mit apologetischen „Federstrichen“ sich „vorzeichnet“.

Die Kritik, welche nach allen Seiten hin nicht nur in die allgemeine Bornirtheit der Welt, der Zeitepoche, sondern in ganz aparte, persönliche Bornirtheiten verwickelt war, welche nichts desto weniger seit Menschengedenken in allen ihren Werken „absolute, vollendete, reine“ Kritik zu sein betheuerte, hatte sich nur den Vorurtheilen und dem Fassungsvermögen der Masse akkommodirt, wie Gott in seinen Offenbarungen an die Menschen zu thun pflegt. „Es mußte“, berichtet die absolute Kritik, „zum Bruch der Theorie mit ihrem scheinbar Verbündeten kommen.“

Weil aber die Kritik — die hier zur Abwechslung einmal die Theorie heißt — zu Nichts kommt, vielmehr Alles von ihr kommt, weil sie nicht innerhalb, sondern außerhalb der Welt sich entwickelt, und in ihrem göttlichen, sich stets gleichbleibenden Bewußtsein Alles vorherbestimmt hat, so war auch der Bruch mit ihrem ehemaligen Verbündeten nur dem Schein nach, nur für Andere, nicht an sich, nicht für sie selbst eine „neue Wendung“.

„Diese Wendung war aber nicht einmal eigentlich neu. Die Theorie hatte beständig an der Kritik ihrer selbst gearbeitet“ — (man weiß, wie auf sie losgearbeitet worden ist, um sie zur Kritik ihrer selbst zu treiben) — „sie hatte der Masse nie geschmeichelt“ (desto mehr sich selbst), „sie hatte sich immer davor gehütet, sich in die Voraussetzungen ihres Gegners zu verstricken.“

Der christliche Theologe muß behutsam auftreten. (Entdecktes Christenthum von Bruno Bauer, p. 99.) Und wie kam es, daß die „behutsame“ Kritik sich dennoch verstrickte und nicht schon damals deutlich und vernehmbar ihre „eigentliche“ Meinung aussprach? Warum redete sie nicht frisch von der Leber weg? Warum ließ sie den Wahn der Geschwisterschaft mit der Masse bestehen?

Warum hast du mir das gethan? sagte Pharao zu Abraham, als er ihm sein Weib Sarah zurückgab. Warum sprachest du denn, sie sei deine Schwester? (Entdecktes Christenthum von B. B., p. 100.) Weg mit der Vernunft und Sprache! sagt der Theologe; dann wäre ja Abraham ein Lügner! Die Offenbarung wäre dann tödtlich beleidigt! (l. c.)

Weg mit der Vernunft und Sprache! sagt der Kritiker: wäre Herr Bauer wirklich und nicht nur zum Schein mit der Masse verstrickt gewesen, dann wäre ja die absolute Kritik in ihren Offenbarungen nicht absolut, also tödtlich beleidigt!

„Man hatte", fährt die absolute Kritik fort, „ihr (der absoluten Kritik) Bemühen nur nicht gemerkt, und es gab außerdem ein Stadium der Kritik, wo sie gezwungen war, sich auf die Voraussetzungen ihres Gegners aufrichtig einzulassen und sie für einen Augenblick ernst zu nehmen, kurz, wo sie noch nicht vollständig die Fähigkeit hatte, der Masse die Ueberzeugung zu nehmen, daß sie mit ihr Eine Sache und Ein Interesse habe."

Man hatte das Bemühen der Kritik nur nicht bemerkt; also lag die Schuld auf Seite der Masse. Andererseits gesteht die Kritik, daß man ihr Bemühen nicht merken konnte, weil sie selbst noch nicht die „Fähigkeit" besaß, es bemerkbar zu machen. Also scheint die Schuld auf Seite der Kritik.

Bewahre Gott! Die Kritik war „gezwungen" — es wurde ihr eine Gewalt angethan — „sich auf die Voraussetzung ihres Gegners aufrichtig einzulassen und sie für einen Augenblick ernst zu nehmen". Eine schöne Aufrichtigkeit, eine recht theologische Aufrichtigkeit, welcher es nicht wirklicher Ernst mit einer Sache ist, sondern welche sie nur „für einen Augenblick ernst nimmt", welche sich immer, also jeden Augenblick davor gehütet hat, sich in die Voraussetzungen ihres Gegners zu verstricken, — und dennoch „für einen Augenblick" auf dieselben Voraussetzungen „aufrichtig" eingeht. Die „Aufrichtigkeit" wird noch vergrößert im Nachsatze. In demselben Augenblicke, wo die Kritik „aufrichtig auf die Voraussetzungen der Masse einging, war es auch", wo sie „noch nicht vollständig die Fähigkeit hatte", die Illusion über die Einheit ihrer Sache und der massenhaften Sache zu zerstören. Sie hatte noch nicht die Fähigkeit, aber sie hatte schon den Willen und den Gedanken. Sie konnte noch nicht äußerlich mit der Masse brechen, aber der Bruch war schon in ihrem Innern, in ihrem Gemüthe vollzogen, vollzogen in demselben Moment, wo sie aufrichtig mit der Masse sympathisirte!

Die Kritik, in ihrer Verwicklung mit den Vorurtheilen der Masse, war nicht wirklich in dieselben verwickelt; sie war vielmehr eigentlich frei von ihrer eigenen Beschränktheit und besaß nur „noch nicht voll-

ständig" die „Fähigkeit", dies der Masse kund zu thun. Die ganze Beschränktheit der Kritik war also purer Schein, ein Schein, der ohne die Beschränktheit der Masse überflüssig und also gar nicht vorhanden gewesen wäre. Die Schuld liegt also wieder auf den Schultern der Masse.

In so fern dieser Schein indessen durch „die Unfähigkeit", durch die „Impotenz" der Kritik, sich auszusprechen, unterstützt wurde, war die Kritik selbst unvollkommen. Sie gesteht dies in der ihr eigenthümlichen, eben so aufrichtigen als apologetischen Weise. „Trotzdem, daß sie (die Kritik) den Liberalismus selbst einer auflösenden Kritik unterwarf, durfte man sie noch für eine besondere Art desselben, vielleicht für seine extreme Durchführung halten; trotzdem, daß ihre wahren und entscheidenden Entwicklungen über die Politik hinausgingen, mußte sie doch noch dem Schein verfallen, daß sie politisire, und dieser unvollkommene Schein hatte ihr die meisten ihrer oben bezeichneten Freunde gewonnen."

Die Kritik hatte ihre Freunde durch den unvollkommenen Schein, als politisire sie, gewonnen. Hätte sie vollkommen zu politisiren geschienen, so hätte sie die politischen Freunde unfehlbar verloren. In ihrer apologetischen Angst, sich von aller Sünde loszuwaschen, klagt sie den falschen Schein an, ein unvollkommener und kein vollkommener falscher Schein gewesen zu sein. Einen Schein für den anderen, kann sich die Kritik damit vertrösten, daß, wenn sie den „vollkommenen Schein" besaß, politisiren zu wollen, sie dagegen auch nicht einmal den „unvollkommenen Schein" besitzt, irgendwo und irgendwann die Politik aufgelöst zu haben.

Die absolute Kritik, nicht vollständig befriedigt von dem „unvollkommenen Schein", fragt sich noch einmal: Wie kam es, daß die Kritik damals in die „massenhaften, politischen" Interessen hineingezogen wurde, daß sie — sogar! — politisiren! — mußte!

Dem Theologen Bauer versteht es sich ganz von selbst, daß die Kritik unendlich lange spekulative Theologie treiben mußte, denn er, die Kritik, ist ja Theologe ex professo. Aber politisiren? Das muß durch ganz besondere, politische, persönliche Umstände motivirt sein!

Warum mußte also die Kritik sogar politisiren? „Sie war angeklagt — damit ist die Frage beantwortet." Wenigstens ist damit das „Geheimniß" der Bauerschen Politik enthüllt, und man wird den Schein,

der in der „guten Sache der Freiheit und meiner eigenen Sache, von Bruno Bauer“, an die massenhafte „Sache der Freiheit“ die „eigene Sache“ durch ein „und“ anschließt, wenigstens nicht unpolitisch nennen. Wenn aber die Kritik ihre „eigene Sache“ nicht im Interesse der Politik, sondern die Politik im Interesse ihrer eigenen Sache betrieb, so muß zugegeben werden, daß nicht die Kritik von der Politik, sondern vielmehr die Politik von der Kritik angeführt wurde.

Bruno Bauer also sollte von seinem theologischen Lehrstuhl entfernt werden: er war angeklagt; die Kritik mußte politisiren, das heißt ihren, das heißt Bruno Bauers Prozeß führen. Herr Bauer führte nicht den Prozeß der Kritik, die Kritik führte den Prozeß des Herrn Bauer. Warum mußte die Kritik ihren Prozeß führen?

„Um sich zu verantworten!“ Wohl auch; allein die Kritik ist weit entfernt, sich auf einen so persönlichen, profanen Grund zu beschränken. Wohl auch; aber nicht allein deswegen, „sondern hauptsächlich, um die Widersprüche ihrer Gegner zu entwickeln“, und, konnte die Kritik hinzufügen, um überdem alte Aufsätze gegen verschiedene Theologen — siehe unter Anderem die weitläufige Zänkerei mit Plank, diese Familienangelegenheit zwischen der Theologie: Bauer und der Theologie: Strauß, — in ein Buch binden zu lassen.

Nachdem die absolute Kritik durch das Geständniß über das wahre Interesse ihrer „Politik“ ihr Herz erleichtert hat, kaut sie abermals, bei der Erinnerung an ihren „Prozeß“, den alten Hegelschen (siehe in der Phänomenologie den Kampf der Aufklärung und des Glaubens, siehe die ganze Phänomenologie), in der „guten Sache der Freiheit“ schon weitläufig wiedergekauten Kohl wieder, daß „das Alte, welches sich dem Neuen widersetzt, nicht mehr wirklich das Alte ist“. Die kritische Kritik ist ein wiederkäuendes Thier. Einige abgefallene Hegelsche Brocken, wie der oben erwähnte Satz vom „Alten“ und „Neuen“, oder auch wie „die Entwicklung des Extrems aus seinem gegentheiligen Extrem“ und dergleichen werden unaufhörlich aufgewärmt, ohne daß sie jemals auch nur das Bedürfniß empfände, sich mit der „spekulativen Dialektik“ anders als durch die Ermattung des Professors Hinrichs aus einander zu setzen. Dagegen geht sie aber beständig „kritisch“ über Hegel hinaus, indem sie ihn wiederholt, zum Beispiel: „Indem die Kritik auftritt und der Forschung eine neue Form, das heißt die Form giebt, die sich nicht mehr zu einer äußeren Begrenzung umwandeln läßt“ 2c.

Wenn ich etwas umwandle, mache ich es zu einem wesentlich Anderen. Da eine jede Form nun auch eine „äußere Begrenzung“ ist, so „läßt“ sich keine Form in eine „äußere Begrenzung“ umwandeln, so wenig als sich ein Apfel in einen Apfel „umwandeln“ läßt. Die Form allerdings, welche die Kritik der Forschung giebt, läßt sich aus einem anderen Grunde in keine „äußere Begrenzung“ umwandeln. Ueber jede „äußere Begrenzung“ hinaus, ist sie ein Verschwimmen in aschgrauen, dunkelblauen Dunst des Unsinns.

„Er (der Kampf des Alten und Neuen) wäre aber auch da“ (nämlich im Augenblicke, wo die Kritik der Forschung „die neue Form giebt“) — „nicht einmal möglich, wenn das Alte die Frage nach der Verträglichkeit . . . oder Unverträglichkeit theoretisch behandelte.“ Warum behandelt das Alte diese Frage nun nicht theoretisch? Weil „dies ihm aber im Anfang am wenigsten möglich ist, da es im Augenblick der Ueberraschung“, das heißt im Anfang, „weder sich noch das Neue kennt“, das heißt weder sich noch das Neue theoretisch behandelt. Nicht einmal möglich, wenn die „Unmöglichkeit“ leider nicht unmöglich wäre!

Wenn der Kritiker der theologischen Fakultät weiter „gesteht, daß er absichtlich gefehlt, mit freiem Vorbedacht und nach reiflicher Ueberlegung den Irrthum begangen“ — Alles, was die Kritik erlebt, erfahren, gethan hat, wandelt sich ihr in ein freies, reines, beabsichtigtes Produkt ihrer Reflexion um —, so hat dies Geständniß des Kritikers nur einen „unvollkommenen Schein“ von Wahrheit. Da die „Kritik der Synoptiker“ durch und durch auf theologischem Grund und Boden steht, da sie durchaus theologische Kritik ist, so konnte Herr Bauer, der Privatdozent der Theologie, sie schreiben und lehren, „ohne Fehl und Irrthum“ zu begehen. Der Fehler und der Irrthum waren vielmehr auf Seite der theologischen Fakultäten, welche nicht einsahen, wie streng Herr Bauer sein Versprechen gehalten hatte, sein in der „Kritik der Synoptiker“ Bd. I, Vorrede, p. XXIII gegebenes Versprechen. „Wenn die Negation auch in diesem ersten Bande noch zu kühn und weitgreifend erscheinen möchte, so erinnern wir daran, daß das wahrhaft Positive erst dann geboren werden kann, wenn die Negation ernstlich und allgemein war . . . Am Ende wird sich zeigen, daß erst die verzehrendste Kritik der Welt die schöpferische Kraft Jesu und seines Prinzips lehren wird.“ Herr Bauer trennt absichtlich den Herrn „Jesum“ und sein „Prinzip“, um den positiven Sinn seines Versprechens über jeden Schein

der Zweideutigkeit zu erheben. Und Herr Bauer hat wirklich die „schöpferische“ Kraft des Herrn Jesus und seines Prinzips so augenfällig gelehrt, daß sein „unendliches Selbstbewußtsein“ und der „Geist“ nichts Anderes als christliche Geschöpfe sind.

So sehr der Streit der kritischen Kritik mit der theologischen Fakultät zu Bonn ihre damalige „Politik“ erklärt, warum fuhr sie fort, nach der Entscheidung dieses Streits zu politisiren? Man höre: „An diesem Punkte hätte die Kritik entweder stehen bleiben, oder sogleich weiter vorschreiten, das politische Wesen untersuchen und als ihren Gegner darstellen sollen. — Wenn es nur möglich gewesen wäre, daß sie im damaligen Kampfe hätte stehen bleiben können, und wenn es nur auf der anderen Seite nicht ein gar zu strenges geschichtliches Gesetz wäre, daß ein Prinzip, indem es sich mit seinem Gegensatze zum ersten Mal mißt, sich von ihm herabdrücken lassen ... muß.“

Köstliche apologetische Phrase! „Die Kritik hätte stehen bleiben sollen“, wenn es nur möglich gewesen wäre ... „stehen bleiben zu können“! Wer „soll“ stehen bleiben? Und wer hätte sollen, was nicht „möglich gewesen wäre ... zu können“? Andererseits! Die Kritik hätte vorschreiten sollen, „wenn es nur auf der anderen Seite nicht ein gar zu strenges, geschichtliches Gesetz wäre *rc.*“ Die geschichtlichen Gesetze sind gegen die absolute Kritik auch „gar zu streng“! Ständen sie nur nicht auf einer anderen Seite als die kritische Kritik, wie glänzend würde sie weiter vorschreiten! Aber à la guerre comme à la guerre! In der Geschichte muß sie eine traurige „Geschichte“ aus sich machen lassen!

„Wenn die Kritik (immer Herr Bauer) ... mußte, so wird man doch zugleich zugeben, daß sie sich immer unsicher fühlte, wenn sie sich auf Forderungen dieser (politischen) Art einließ, und daß sie durch diese Forderungen mit ihren wahren Elementen in einen Widerspruch trat, der in jenen Elementen bereits seine Auflösung gefunden hatte.“

Die Kritik war durch die allzustrengen Gesetze der Geschichte zu politischen Schwächen gezwungen worden, aber — fleht sie — man wird doch zugleich zugeben, daß sie, wenn auch nicht wirklich, doch an sich über jene Schwächen erhaben war. Einmal hatte sie dieselben „im Gefühl“ überwunden, denn „sie fühlte sich immer unsicher in ihren Forderungen“, es war ihr in der Politik übel zu Muthe, sie wußte nicht, wie ihr war. Noch mehr! Sie trat mit ihren wahren Elementen

in Widerspruch. Endlich das Allergrößeste! Der Widerspruch, in den sie mit ihren wahren Elementen trat, fand seine Auflösung nicht im Lauf ihrer Entwicklung, sondern „hatte“ vielmehr „bereits“ in ihren, unabhängig von dem Widerspruch existirenden, wahren Elementen seine Auflösung gefunden! Diese kritischen Elemente dürfen von sich rühmen: ehe denn Abraham war, waren wir. Ehe die Entwicklung den Gegensatz zu uns erzeugte, lag der ungeborene in unserem chaotischen Schoß aufgelöst, gestorben, verdorben. Da nun in den wahren Elementen der Kritik ihr Widerspruch gegen ihre wahren Elemente „bereits seine Auflösung gefunden hatte“, da aber ein aufgelöster Widerspruch kein Widerspruch ist, befand sie sich also, genau zu reden, in keinem Widerspruch mit ihren wahren Elementen, in keinem Widerspruch mit sich selbst, und — der allgemeine Zweck der Selbstapologie wäre erreicht.

Die Selbstapologie der absoluten Kritik verfügt über ein ganzes apologetisches Wörterbuch: „nicht einmal eigentlich“, „nur nicht gemerkt“, „es gab außerdem“, „noch nicht vollständig“, „trotzdem — dennoch“, „nicht nur — sondern hauptsächlich“, „eben so sehr eigentlich erst“, „die Kritik hätte sollen, wenn es nur möglich gewesen wäre und wenn es auf der anderen Seite . . .“, „wenn . . . so wird man doch zugleich zugeben“, „war es nun nicht natürlich, war es nicht unvermeidlich ꝛc.“, „auch nicht“.

Vor nicht gar zu langer Zeit äußerte sich die absolute Kritik über ähnliche apologetische Wendungen, wie folgt: „Obgleich“ und „dennoch“, „zwar“ und „aber“, ein himmlisches Nein und ein irdisches Ja, sind die Grundsäulen der neueren Theologie, die Stelzen, auf denen sie einherschreitet, der Kunstgriff, auf den sich ihre ganze Weisheit beschränkt, die Wendung, die in allen ihren Wendungen wiederkehrt, ihr A und O. (Entdecktes Christenthum p. 162.)

b. Die Judenfrage Nr. 3.

Die absolute Kritik bleibt nicht dabei stehen, ihre eigenthümliche Allmacht, die „das Alte eben so sehr eigentlich erst schafft, wie das Neue“, durch ihre Selbstbiographie zu beweisen. Sie bleibt nicht dabei stehen, die Apologie ihrer Vergangenheit höchst selbst zu schreiben. An dritte Personen, an die übrige profane Welt stellt sie jetzt die absolute „Aufgabe“, die „Aufgabe, auf die es vielmehr nun ankommt“, nämlich die Apologie der Bauerschen Thaten und „Werke“.

Die Deutsch-Französischen Jahrbücher brachten eine Kritik von Herrn Bauers „Judenfrage". Sein Grundirrthum, die Verwechslung der politischen mit der menschlichen Emanzipation, wurde aufgedeckt. Die alte Judenfrage wurde zwar nicht erst in ihre „richtige Stellung" gebracht, sondern die Judenfrage wurde in der Stellung behandelt und gelöst, welche die neuere Entwicklung den alten Zeitfragen gegeben hat, und wodurch letztere eben aus „Fragen" der Vergangenheit zu „Fragen" der Gegenwart geworden sind.

Im dritten Feldzug der absoluten Kritik soll, wie es scheint, den Deutsch-Französischen Jahrbüchern replizirt werden. Zunächst gesteht die absolute Kritik: „In der Judenfrage wurde dasselbe Versehen begangen, das menschliche und das politische Wesen identifizirt."

Die Kritik bemerkt, daß „es zu spät sein würde, wenn man der Kritik wegen der Stellung, die sie vor zwei Jahren noch zum Theil einnahm, einen Vorwurf machen wollte". „Es kommt vielmehr darauf an, die Erklärung davon zu geben, daß die Kritik sogar . . . politisiren mußte!"

„Vor zwei Jahren?" Zählen wir nach der absoluten Zeitrechnung, nach der Geburt des kritischen Weltheilands, der Bauerschen Literaturzeitung! Der kritische Welterlöser wurde geboren Anno 1843. In demselben Jahre erblickte die zweite, vermehrte Ausgabe der „Judenfrage" das Licht der Welt. Die „kritische" Behandlung der „Judenfrage" in den Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, erschien noch später, in demselben Jahre 1843, alten Stils. Nach dem Untergang der Deutschen Jahrbücher und der Rheinischen Zeitung in demselben bedeutungsvollen Jahre 1843 alten Stils oder Jahr I der kritischen Zeitrechnung, erschien Herrn Bauers phantastisch-politische Schrift: Staat, Religion und Partei, welche genau seine alten Irrthümer über das „politische Wesen" wiederholt. Der Apologet ist gezwungen, die Chronologie zu verfälschen.

Die „Erklärung", warum Herr Bauer „sogar" politisiren „mußte", gewährt nur unter gewissen Bedingungen ein allgemeines Interesse. Setzt man nämlich die Unfehlbarkeit, Reinheit und Absolutheit der kritischen Kritik als Grunddogma voraus, so verwandeln sich allerdings die Thatsachen, welche diesem Dogma widersprechen, in eben so schwierige, denkwürdige, geheimnißvolle Räthsel, als es die scheinbar ungöttlichen Handlungen Gottes für den Theologen sind.

Betrachtet man dagegen den Kritiker als ein endliches Individuum, trennt man ihn nicht von der Schranke seiner Zeit, so ist man der Antwort, warum er sogar innerhalb der Welt sich entwickeln mußte, überhoben, weil die Frage selbst nicht existirt.

Beharrt indessen die absolute Kritik auf ihrer Forderung, so erbietet man sich ein scholastisches Traktätlein zu liefern, welches folgende Zeitfragen behandeln soll: Warum die Empfängniß der Jungfrau Maria durch den heiligen Geist, gerade von Herrn Bruno Bauer bewiesen werden mußte? Warum Herr Bauer beweisen mußte, daß der Engel, der dem Abraham erschien, eine wirkliche Emanation Gottes war, eine Emanation, der indessen noch die zur Verdauung von Speisen nothwendige Konsistenz abging? Warum Herr Bauer die Apologie des preußischen Königshauses liefern, und den preußischen Staat zum absoluten Staat erheben mußte? Warum Herr Bauer in der Kritik der Synoptiker das unendliche Selbstbewußtsein an die Stelle des Menschen setzen mußte? Warum Herr Bauer in seinem Entdeckten Christenthum die christliche Kreationstheorie in Hegelscher Form wiederholen mußte? Warum Herr Bauer die Erklärung des Wunders, daß er irren mußte, von sich und Anderen verlangen mußte?

Bis zum Nachweis dieser eben so „kritischen" als „absoluten" Nothwendigkeiten, lauschen wir noch einstweilen den apologetischen Ausflüchten der Kritik.

„Die Judenfrage ... mußte ... erst in ihre richtige Stellung gebracht werden, als eine religiöse und eine theologische und als eine politische Frage." „Als die Behandlung und Lösung beider Fragen ist die Kritik weder religiös, noch politisch."

In den Deutsch-Französischen Jahrbüchern wird nämlich die Bauersche Behandlung der „Judenfrage" für eine wirklich theologische und phantastisch-politische erklärt.

Zunächst in Bezug auf den „Vorwurf" ihrer theologischen Beschränktheit, antwortet die Kritik: „Die Judenfrage ist eine religiöse. Die Aufklärung glaubte sie zu lösen, indem sie den religiösen Gegensatz als einen gleichgiltigen bezeichnete, oder sogar leugnete. Die Kritik mußte ihn dagegen in seiner Reinheit darstellen." Bei der politischen Partie der Judenfrage angekommen, werden wir sehen, wie der Theologe, Herr Bauer, auch in der Politik nicht mit der Politik, sondern mit der Theologie beschäftigt ist.

Wurde aber in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern seine Behandlung der Judenfrage als eine „rein religiöse" angegriffen, so handelte es sich speziell um seinen Aufsatz in den Einundzwanzig Bogen: Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden. Dieser Aufsatz hat mit der alten „Aufklärung" Nichts zu schaffen. Er enthält die positive Ansicht des Herrn Bauer über die Emanzipationsfähigkeit der heutigen Juden, also über die Möglichkeit ihrer Emanzipation.

Die Kritik sagt: „Die Judenfrage ist eine religiöse Frage." Es fragt sich eben, was eine religiöse Frage ist und namentlich, was sie heutzutage ist? —

Der Theologe wird nach dem Schein urtheilen, und in einer religiösen Frage eine religiöse Frage erblicken. Aber die Kritik erinnere sich ihrer Erklärung gegen Professor Hinrichs, daß die politischen Interessen der Gegenwart eine gesellschaftliche Bedeutung haben: von politischen Interessen sei „nicht mehr die Rede".

Mit demselben Rechte sagten ihr die Deutsch-Französischen Jahrbücher: Die religiösen Tagesfragen haben heutzutage eine gesellschaftliche Bedeutung. Von religiösen Interessen als solchen ist nicht mehr die Rede. Nur noch der Theologe kann glauben, daß es sich um die Religion als Religion handle. Allerdings begingen die Jahrbücher das Unrecht, nicht bei dem Worte: gesellschaftlich stehen zu bleiben. Die wirkliche Stellung des Judenthums in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft wurde charakterisirt. Nachdem das Judenthum aus der religiösen Vermummung losgeschält und in seinen empirischen, weltlichen, praktischen Kern aufgelöst war, konnte die praktische, wirklich gesellschaftliche Weise, in welcher nun dieser Kern aufzulösen ist, angedeutet werden. Herr Bauer beruhigt sich dabei, daß „eine religiöse Frage" eine „religiöse Frage" ist.

Es wurde keineswegs, wie Herr Bauer den Schein vormacht, geleugnet, daß die Judenfrage auch eine religiöse Frage ist. Es wurde vielmehr gezeigt: Herr Bauer begreift nur das religiöse Wesen des Judenthums, nicht aber die weltliche, reale Grundlage dieses religiösen Wesens. Er bekämpft das religiöse Bewußtsein als ein selbständiges Wesen. Herr Bauer erklärt daher die wirklichen Juden aus der jüdischen Religion, statt das Geheimniß der jüdischen Religion aus den wirklichen Juden zu erklären. Herr Bauer versteht den Juden also nur, in so weit er unmittelbarer Gegenstand der Theologie, oder Theologe ist.

Herr Bauer ahnt daher nicht, daß das wirkliche, weltliche Judenthum, und darum auch das religiöse Judenthum fortwährend von dem heutigen bürgerlichen Leben erzeugt wird und im Geldsystem seine letzte Ausbildung erhält. Er konnte dies nicht ahnen, weil er das Judenthum nicht als Glied der wirklichen Welt, sondern nur als Glied seiner Welt, der Theologie, kannte, weil er als ein frommer und gottergebener Mann nicht im thätigen Werkeltagsjuden, sondern im scheinheiligen Sabbathjuden den wirklichen Juden erblickte. Für Herrn Bauer, als christgläubigen Theologen, mußte die weltgeschichtliche Bedeutung des Judenthums von der Geburtsstunde des Christenthums an aufhören. Die alte orthodoxe Ansicht, daß es sich trotz der Geschichte erhalten habe, mußte daher von ihm wiederholt werden, und der alte theologische Aberglaube, daß das Judenthum nur existire als Bestätigung des göttlichen Fluchs, als sinnfälliger Beweis der christlichen Offenbarung, mußte bei ihm in der kritisch-theologischen Form wiederkehren, daß es nur existire und existirt habe als roher religiöser Zweifel an der überweltlichen Abkunft des Christenthums, das heißt als sinnfälliger Beweis wider die christliche Offenbarung.

Man bewies dagegen, daß das Judenthum durch die Geschichte, in und mit der Geschichte sich erhalten und entwickelt habe, daß aber nicht mit dem Auge des Theologen, sondern nur mit dem Auge des Weltmannes, weil nicht in der religiösen Theorie, sondern nur in der kommerziellen und industriellen Praxis diese Entwicklung zu finden sei. Man erklärte, warum das praktische Judenthum seine Vollendung erst in der vollendeten christlichen Welt erreicht, ja die vollendete Praxis der christlichen Welt selber ist. Man erklärte das Dasein des heutigen Juden nicht aus seiner Religion — als ob diese ein apartes, für sich existirendes Wesen wäre —, man erklärte das zähe Leben der jüdischen Religion aus praktischen Elementen der bürgerlichen Gesellschaft, welche in jener Religion einen phantastischen Reflex finden. Die Emanzipation der Juden zu Menschen, oder die menschliche Emanzipation vom Judenthum, wurde daher nicht, wie von Herrn Bauer, als die spezielle Aufgabe des Juden, sondern als allgemeine praktische Aufgabe der heutigen Welt, die bis in ihr innerstes Herz jüdisch sei, gefaßt. Man bewies, daß die Aufgabe, das jüdische Wesen aufzuheben, in Wahrheit die Aufgabe sei, das Judenthum der bürgerlichen Gesellschaft, die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis, die im Geldsystem ihre Spitze erhält, aufzuheben.

Herr Bauer, als echter, wenn auch kritischer Theologe oder theologischer Kritiker, konnte über den religiösen Gegensatz nicht hinaus kommen. Er konnte in dem Verhältniß der Juden zur christlichen Welt nur das Verhältniß der jüdischen Religion zur christlichen Religion erblicken. Er mußte sogar den religiösen Gegensatz kritisch wiederherstellen, in dem Gegensatz zwischen dem Verhältniß des Juden und des Christen zur kritischen Religion — dem Atheismus, der letzten Stufe des Theismus, der negativen Anerkennung Gottes. Er mußte endlich in seinem theologischen Fanatismus die Fähigkeit der „heutigen Juden und Christen", das heißt der heutigen Welt, „frei zu werden", auf ihre Fähigkeit, die Kritik der Theologie aufzufassen und selbst auszuüben, beschränken. Wie nämlich dem orthodoxen Theologen die ganze Welt in „Religion und Theologie" sich auflöst — (er könnte sie eben so gut in Politik, Nationalökonomie ꝛc. auflösen und die Theologie zum Beispiel als die himmlische Nationalökonomie bezeichnen, da sie die Lehre von der Produktion, Distribution, Austauschung und Konsumtion des „geistlichen Reichthums" und der Schätze im Himmel ist!) — so löst sich dem radikalen, dem kritischen Theologen die Fähigkeit der Welt, sich zu befreien, in die einzige abstrakte Fähigkeit auf, „Religion und Theologie" als „Religion und Theologie" zu kritisiren. Der einzige Kampf, den er kennt, ist der Kampf gegen die religiöse Befangenheit des Selbstbewußtseins, dessen kritische „Reinheit" und „Unendlichkeit" nicht minder eine theologische Befangenheit ist.

Herr Bauer behandelte also die religiöse und theologische Frage in religiöser und theologischer Weise, schon darum, weil er in der „religiösen" Zeitfrage eine „rein religiöse" Frage sah. Seine „richtige Stellung der Frage" stellte die Frage nur in eine „richtige" Stellung zu seiner „eigenen Fähigkeit" — zu antworten!

Nun zur politischen Partie der Judenfrage!

Die Juden (wie die Christen) sind in verschiedenen Staaten vollständig politisch emanzipirt. Die Juden und Christen sind weit davon entfernt, menschlich emanzipirt zu sein. Es muß also ein Unterschied zwischen der politischen und der menschlichen Emanzipation stattfinden. Das Wesen der politischen Emanzipation, das heißt des ausgebildeten, modernen Staats ist daher zu untersuchen. Die Staaten dagegen, welche den Juden noch nicht politisch emanzipiren können, sind wieder am vollendeten politischen Staate zu messen, und als unentwickelte Staaten

nachzuweisen. Das war der Standpunkt, von dem die „politische Emanzipation" der Juden zu behandeln war und in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern behandelt ist.

Herr Bauer vertheidigt die „Judenfrage" der „Kritik" wie folgt: „Den Juden wird gezeigt, daß sie über den Zustand, von dem sie Freiheit verlangten, in einer Illusion befangen waren."

Herr Bauer hat die Illusion der deutschen Juden, in einem Lande, wo kein politisches Gemeinwesen existirt, Theilnahme an dem politischen Gemeinwesen, — wo nur politische Privilegien existiren, politische Rechte zu verlangen, allerdings gezeigt. Man hat dagegen Herrn Bauer gezeigt, daß er selbst nicht minder als die Juden, über den „deutschen politischen Zustand" in „Illusionen" befangen war. Er erklärte nämlich das Verhältniß der Juden in den deutschen Staaten daraus, daß „der christliche Staat" die Juden nicht politisch emanzipiren könne. Er schlug der Thatsache ins Gesicht, er konstruirte den Staat der Privilegien, den christlich germanischen Staat, als den absoluten christlichen Staat. Man bewies ihm dagegen, daß der politisch vollendete, moderne Staat, der keine religiösen Privilegien kennt, auch der vollendete christliche Staat sei, daß also der vollendete christliche Staat die Juden nicht nur emanzipiren kann, sondern emanzipirt hat, und seinem Wesen nach emanzipiren muß.

„Den Juden wird gezeigt . . . daß sie sich über sich selbst die größten Illusionen machen, wenn sie Freiheit und Anerkennung der freien Menschlichkeit zu verlangen meinten, während es ihnen nur um ein besonderes Privilegium zu thun sei und zu thun sein könne."

Freiheit! Anerkennung der freien Menschlichkeit! Besonderes Privilegium! Erbauliche Worte, um bestimmte Fragen apologetisch zu umgehen!

Freiheit? Es handelte sich um die politische Freiheit. Man hat Herrn Bauer gezeigt, daß der Jude, wenn er Freiheit verlangt und dennoch seine Religion nicht aufgeben will, „politisirt" und keine der politischen Freiheit widersprechende Bedingung stellt. Man zeigte Herrn Bauer, wie die Zersetzung des Menschen in den nicht religiösen Staatsbürger und den religiösen Privatmenschen, keineswegs der politischen Emanzipation widerspricht. Man zeigte ihm, daß, wie der Staat sich von der Religion emanzipirt, indem er sich von der Staatsreligion emanzipirt, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft aber die Religion sich

selbst überläßt, so der einzelne Mensch sich politisch von der Religion emanzipirt, indem er sich zu ihr nicht mehr als zu einer öffentlichen Angelegenheit, sondern als zu seiner Privatangelegenheit verhält. Man zeigte endlich, daß das terroristische Verhalten der französischen Revolution zur Religion, weit entfernt diese Auffassung zu widerlegen, sie vielmehr bestätigt.

Statt das wirkliche Verhältniß des modernen Staats zur Religion zu untersuchen, mußte Herr Bauer einen kritischen Staat imaginiren, einen Staat, der nichts Anderes ist, als der in seiner Phantasie zum Staat aufgeblähete Kritiker der Theologie. Wenn Herr Bauer in der Politik befangen ist, so nimmt er stets wieder die Politik unter seinen Glauben, den kritischen Glauben, gefangen. So weit er sich mit dem Staat beschäftigte, verwandelte er ihn immer in ein Argument gegen den Gegner, die unkritische Religion und Theologie. Der Staat dient als Exekutor der kritisch-theologischen Herzenswünsche.

Als Herr Bauer zuerst von der orthodoxen unkritischen Theologie sich befreit hatte, trat ihm die politische Autorität an die Stelle der religiösen Autorität. Sein Glaube an Jehova verwandelte sich in den Glauben an den preußischen Staat. In der Schrift: Evangelische Landeskirche von Bruno Bauer, wurde nicht nur der preußische Staat, sondern, was konsequent war, auch das preußische Königshaus als absolut konstruirt. In Wahrheit aber nahm Herr Bauer kein politisches Interesse an diesem Staat, dessen Verdienst vor den Augen der Kritik vielmehr in der Auflösung der Dogmen durch die Union und in der polizeilichen Unterdrückung der dissentirenden Sekten bestand.

Die politische Bewegung, welche in dem Jahre 1840 begann, erlöste Herrn Bauer von seiner konservativen Politik und erhob ihn für einen Augenblick zur liberalen Politik. Es war aber wieder die Politik eigentlich nur ein Prätext für die Theologie. In der Schrift: Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Sache, ist der freie Staat der Kritiker der theologischen Fakultät zu Bonn, und ein Argument gegen die Religion. In der „Judenfrage" bildet der Gegensatz des Staats und der Religion das Hauptinteresse, so daß die Kritik der politischen Emanzipation sich in eine Kritik der jüdischen Religion verwandelt. In der letzten politischen Schrift: Staat, Religion und Partei wird endlich der geheimste Herzenswunsch des zum Staat aufgebläheten Kritikers ausgesprochen. Die Religion wird dem Staatswesen geopfert, oder viel-

mehr, das Staatswesen ist nur das Mittel, um den Gegner der Kritik, die unkritische Religion und Theologie, um ihr Leben zu bringen. Endlich, nachdem die Kritik durch die seit 1843 in Deutschland sich ausbreitenden sozialistischen Gedanken von aller Politik, wenn auch nur scheinbar, erlöst worden ist, wie sie durch die politische Bewegung nach 1840 von ihrer konservativen Politik erlöst wurde, endlich kann sie ihre Schriften gegen die unkritische Theologie für gesellschaftlich erklären und ihre eigene kritische Theologie, den Gegensatz von Geist und Masse, wie die Verkündung des kritischen Heilands und Welterlösers ungehindert betreiben.

Zu unserem Thema zurück!

Anerkennung der freien Menschlichkeit? Die „freie Menschlichkeit“, deren Anerkennung die Juden nicht zu begehren meinten, sondern wirklich begehrten, ist dieselbe „freie Menschlichkeit“, welche ihre klassische Anerkennung in den sogenannten allgemeinen Menschenrechten gefunden hat. Herr Bauer selbst behandelte das Streben der Juden nach Anerkennung ihrer freien Menschlichkeit ausdrücklich als ihr Streben nach dem Empfangen der allgemeinen Menschenrechte.

In den Deutsch-Französischen Jahrbüchern wurde nun dem Herrn Bauer entwickelt, daß diese „freie Menschlichkeit“ und ihre „Anerkennung“ nichts Anderes ist als die Anerkennung des egoistischen, bürgerlichen Individuums und der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche den Inhalt seiner Lebenssituation, den Inhalt des heutigen bürgerlichen Lebens bilden, daß die Menschenrechte den Menschen daher nicht von der Religion befreien, sondern ihm die Religionsfreiheit geben, ihn nicht von dem Eigenthum befreien, sondern ihm die Freiheit des Eigenthums verschaffen, ihn nicht von dem Schmutz des Erwerbs befreien, sondern ihm vielmehr die Gewerbefreiheit verleihen.

Man zeigte nach, wie die Anerkennung der Menschenrechte durch den modernen Staat keinen anderen Sinn hat, als die Anerkennung der Sklaverei durch den antiken Staat. Wie nämlich der antike Staat das Sklaventhum, so hat der moderne Staat die bürgerliche Gesellschaft zur Naturbasis, so wie den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt den unabhängigen, nur durch das Band des Privatinteresses und der bewußtlosen Naturnothwendigkeit mit dem Menschen zusammenhängenden Menschen, den Sklaven der Erwerbsarbeit und seines eigenen wie des fremden eigennützigen Bedürfnisses. Der moderne Staat hat

diese seine Naturbasis als solche anerkannt in den allgemeinen Menschenrechten. Und er schuf sie nicht. Wie er das Produkt der durch ihre eigene Entwicklung über die alten politischen Bande hinausgetriebenen bürgerlichen Gesellschaft war, so erkannte er nun seinerseits die eigene Geburtsstätte und Grundlage durch die Proklamation der Menschenrechte an. Daß die Juden also politisch emanzipirt, und daß ihnen die „Menschenrechte" verliehen werden, ist ein sich wechselseitig bedingender Akt. Herr Riesser drückt den Sinn, welchen das Begehren der Juden nach Anerkennung der freien Menschlichkeit hat, richtig aus, wenn er unter Anderem das freie Gehen, Verweilen, Reisen, Gewerbtreiben und dergleichen begehrt. Diese Aeußerungen der „freien Menschlichkeit" werden ausdrücklich in der französischen Proklamation der Menschenrechte als solche anerkannt. Der Jude hat ein um so größeres Recht auf diese Anerkennung seiner „freien Menschlichkeit", als die „freie bürgerliche Gesellschaft" durchaus kommerziellen jüdischen Wesens, und er von vorn herein ihr nothwendiges Glied ist. Man entwickelte ferner in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, warum das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft par excellence „der Mensch" genannt wird, und warum die Menschenrechte „angeborene Rechte" heißen.

Die Kritik wußte nämlich nichts Kritisches über die Menschenrechte zu sagen, als daß sie nicht angeboren, sondern geschichtlich entstanden sind, was schon Hegel zu sagen wußte. Ihrer Behauptung endlich, daß Juden und Christen, um die allgemeinen Menschenrechte zu verleihen und zu empfangen, das Privilegium des Glaubens aufopfern müßten — der kritische Theologe legt allen Dingen seine einzige fixe Idee unter —, stellte man speziell die in allen unkritischen Proklamationen der Menschenrechte vorliegende Thatsache gegenüber, daß das Recht, zu glauben was man will, das Recht, den Kultus einer beliebigen Religion auszuüben, ausdrücklich als allgemeines Menschenrecht anerkannt ist. Die Kritik konnte überdem wissen, daß die Partei Hebert namentlich, unter dem Vorwand eines Angriffs auf die Menschenrechte, weil auf die Religionsfreiheit, gestürzt wurde, daß eben so bei der späteren Wiederherstellung der Kultusfreiheit auf die Menschenrechte provozirt wurde.

„Was das politische Wesen betrifft, so folgte die Kritik den Widersprüchen desselben bis zu dem Punkte, wo der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis seit fünfzig Jahren am gründlichsten durchgearbeitet war — bis zum französischen Repräsentativsystem, wo die Freiheit der

Theorie von der Praxis desavouirt wird und die Freiheit des praktischen Lebens in der Theorie vergeblich ihren Ausdruck sucht."

„Nachdem nun noch die Grundtäuschung aufgehoben war, hätte der Widerspruch, der in den Verhandlungen der französischen Kammer nachgewiesen war, der Widerspruch der freien Theorie und der praktischen Geltung der Privilegien, der gesetzlichen Geltung der Privilegien und eines öffentlichen Zustandes, in welchem der Egoismus des reinen Individuums der privilegirten Abgeschlossenheit Meister zu werden sucht, als ein allgemeiner Widerspruch auf diesem Gebiete gefaßt werden müssen."

Der Widerspruch, den die Kritik in den Verhandlungen der französischen Kammer nachwies, war nichts Anderes als ein Widerspruch des Konstitutionalismus. Hätte sie ihn als allgemeinen Widerspruch gefaßt, so hätte sie den allgemeinen Widerspruch des Konstitutionalismus gefaßt. Wäre sie noch weiter gegangen, als sie nach ihrer Meinung „hätte" gehen „müssen", wäre sie nämlich bis zur Aufhebung dieses allgemeinen Widerspruchs fortgegangen, so wäre sie von der konstitutionellen Monarchie richtig bei dem demokratischen Repräsentativstaat, bei dem vollendeten modernen Staat angekommen. Weit entfernt, das Wesen der politischen Emanzipation kritisirt und sein bestimmtes Verhältniß zum menschlichen Wesen ergründet zu haben, wäre sie erst bei dem Faktum der politischen Emanzipation, bei dem entwickelten modernen Staat angelangt, also erst da, wo die Existenz des modernen Staats seinem Wesen entspricht, wo daher auch die nicht nur relativen, sondern absoluten, die sein Wesen selbst konstituirenden Gebrechen angeschaut und charakterisirt werden können.

Die oben zitirte „kritische" Stelle ist um so werthvoller, je mehr sie bis zur Evidenz beweist, daß die Kritik in demselben Augenblicke, wo sie das „politische Wesen" tief unter sich erblickt, vielmehr tief unter ihm steht, im politischen Wesen noch die Auflösung ihrer Widersprüche finden muß, und noch immer bei ihrer völligen Gedankenlosigkeit über das moderne Staatsprinzip verharrt.

Die Kritik stellt der „freien Theorie" die „praktische Geltung der Privilegien", und der „gesetzlichen Geltung der Privilegien" den „öffentlichen Zustand" gegenüber.

Um die Meinung der Kritik nicht zu mißdeuten, rufen wir uns den in den französischen Kammerverhandlungen von ihr nachgewiesenen Widerspruch ins Gedächtniß, denselben Widerspruch, der als ein all-

gemeiner „hätte gefaßt werden müssen". Es handelte sich unter Anderem darum, einen Tag in der Woche zu bestimmen, an welchem die Kinder von der Arbeit befreit bleiben sollten. Der Sonntag wurde als dieser Tag vorgeschlagen. Ein Deputirter trug darauf an, die Erwähnung des Sonntags als inkonstitutionell im Gesetz zu unterlassen. Der Minister Martin (du Nord) erblickte in diesem Antrag den Antrag auf die Erklärung, das Christenthum habe aufgehört zu existiren. Herr Cremieux erklärte im Namen der französischen Juden, daß die Juden, aus Achtung für die Religion der großen Majorität der Franzosen, Nichts gegen die Erwähnung des Sonntags einzuwenden hätten. Nach der freien Theorie nun stehen sich Juden und Christen gleich, nach dieser Praxis besitzen die Christen ein Privilegium vor den Juden, denn wie könnte sonst der christliche Sonntag seine Stelle in einem Gesetze finden, das für alle Franzosen gegeben ist? Und hätte der jüdische Sabbath nicht dasselbe Recht ꝛc.? Oder auch, im praktischen französischen Leben wird der Jude nicht wirklich von christlichen Privilegien unterdrückt, aber das Gesetz wagt diese praktische Gleichheit nicht auszusprechen. Von dieser Art sind alle Widersprüche des politischen Wesens, die Herr Bauer in der Judenfrage entwickelt, Widersprüche des Konstitutionalismus, der im Allgemeinen der Widerspruch zwischen dem modernen Repräsentativstaat und dem alten Staat der Privilegien ist.

Herr Bauer begeht nun ein sehr gründliches Versehen, wenn er durch die Fassung und Kritik dieses Widerspruchs als eines „allgemeinen", von dem politischen Wesen zum menschlichen Wesen sich zu erheben meint. Er hätte sich nur von der halben zur ganzen politischen Emanzipation, von dem konstitutionellen zum demokratischen Repräsentativstaat erhoben.

Herr Bauer glaubt mit der Aufhebung des Privilegiums den Gegenstand des Privilegiums aufzuheben. Er sagt in Bezug auf die Aeußerung des Herrn Martin (du Nord): „Es giebt keine Religion mehr, wenn es keine privilegirte Religion mehr giebt. Nehmt der Religion ihre ausschließende Kraft, und sie existirt nicht mehr."

Wie aber die Gewerbthätigkeit nicht aufgehoben wird, sobald man die Privilegien der Gewerbe, der Zünfte und Korporationen aufhebt, vielmehr erst nach Aufhebung dieser Privilegien die wirkliche Industrie beginnt: wie das Grundeigenthum nicht aufgehoben wird, sobald man den privilegirten Grundbesitz aufhebt, vielmehr erst mit Aufhebung seiner

Privilegien, in der freien Parzellirung und der freien Veräußerung seine universelle Bewegung beginnt: wie der Handel durch die Aufhebung der Handelsprivilegien nicht aufgehoben, sondern im freien Handel erst wahrhaft verwirklicht wird, so entfaltet sich die Religion in ihrer praktischen Universalität (man denke an die nordamerikanischen Freistaaten) erst da, wo es keine privilegirte Religion giebt.

Der moderne „öffentliche Zustand“, das ausgebildete moderne Staatswesen hat nicht, wie die Kritik meint, die Gesellschaft der Privilegien, sondern die Gesellschaft der aufgehobenen und aufgelösten Privilegien, die entwickelte bürgerliche Gesellschaft, worin die in den Privilegien noch politisch gebundenen Lebenselemente frei gelassen sind, zu Grunde liegen. „Keine privilegirte Abgeschlossenheit“ steht hier weder der anderen, noch dem öffentlichen Zustande gegenüber. Wie die freie Industrie und der freie Handel die privilegirte Abgeschlossenheit und damit den Kampf der privilegirten Abgeschlossenheiten unter einander aufheben, dagegen an ihre Stelle den vom Privilegium — welches von der allgemeinen Gesammtheit abschließt, aber zugleich zu einer kleineren exklusiven Gesammtheit zusammenschließt — losgebundenen, selbst nicht mehr durch den Schein eines allgemeinen Bandes an den andern Menschen geknüpften Menschen setzen, und den allgemeinen Kampf von Mann wider Mann, Individuum wider Individuum erzeugen, so ist die ganze bürgerliche Gesellschaft dieser Krieg aller nur mehr durch ihre Individualität von einander abgeschlossenen Individuen gegen einander, und die allgemeine zügellose Bewegung der aus den Fesseln der Privilegien befreiten elementarischen Lebensmächte. Der Gegensatz von demokratischem Repräsentativstaat und bürgerlicher Gesellschaft ist die Vollendung des klassischen Gegensatzes von öffentlichem Gemeinwesen und Sklaventhum. In der modernen Welt ist jeder zugleich Mitglied des Sklaventhums und des Gemeinwesens. Eben das Sklaventhum der bürgerlichen Gesellschaft ist dem Schein nach die größte Freiheit, weil die scheinbar vollendete Unabhängigkeit des Individuums, welches die zügellose, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr vom Menschen gebundene Bewegung seiner entfremdeten Lebenselemente, wie zum Beispiel des Eigenthums, der Industrie, der Religion ꝛc. für seine eigene Freiheit nimmt, während sie vielmehr seine vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit ist. An die Stelle des Privilegiums ist hier das Recht getreten.

Also erst hier, wo kein Widerspruch zwischen der freien Theorie und der praktischen Geltung der Privilegien stattfindet, vielmehr die praktische Vernichtung der Privilegien, die freie Industrie, der freie Handel ꝛc. der „freien Theorie“ entspricht, wo dem öffentlichen Zustand keine privilegirte Abgeschlossenheit entgegensteht, wo der von der Kritik entwickelte Widerspruch aufgehoben ist, ist das vollendete moderne Staatswesen vorhanden.

Hier herrscht auch geradezu die Umkehrung des Gesetzes, das Herr Bauer, bei Gelegenheit der französischen Kammerdebatten, mit Herrn Martin (du Nord) übereinstimmend ausspricht. „So gut wie Herr Martin (du Nord) in dem Vorschlag, die Erwähnung des Sonntags im Gesetze zu unterlassen, den Antrag auf die Erklärung sah, daß das Christenthum aufgehört habe zu existiren, mit demselben Rechte, und dies Recht ist vollkommen begründet, würde die Erklärung, daß das Sabbathgesetz für den Juden keine Verbindlichkeit mehr habe, die Proklamation der Auflösung des Judenthums sein.“

In dem entwickelten modernen Staat verhält es sich gerade umgekehrt. Der Staat erklärt, daß die Religion, wie die übrigen bürgerlichen Lebenselemente, erst in ihrem vollen Umfang zu existiren begonnen haben, sobald er sie für unpolitisch erklärt und daher sich selbst überläßt. Der Auflösung ihres politischen Daseins, wie etwa der Auflösung des Eigenthums durch die Aufhebung des Wahlzensus, der Auflösung der Religion durch die Aufhebung der Staatskirche, eben dieser Proklamation ihres staatsbürgerlichen Todes entspricht ihr gewaltigstes Leben, das nun ungestört seinen eigenen Gesetzen gehorcht und die ganze Breite seiner Existenz auseinander legt.

Die Anarchie ist das Gesetz der von den gliedernden Privilegien emanzipirten bürgerlichen Gesellschaft, und die Anarchie der bürgerlichen Gesellschaft ist die Grundlage des modernen öffentlichen Zustandes, wie der öffentliche Zustand wieder seinerseits die Gewähr dieser Anarchie ist. So sehr sich beide entgegen gesetzt sind, so sehr bedingen sie sich wechselseitig.

Man sieht, wie weit die Kritik befähigt ist, sich das „Neue“ anzueignen. Bleiben wir aber innerhalb der Grenzen der reinen Kritik stehen, so fragt es sich, warum hat sie ihren, bei Gelegenheit der französischen Kammerdebatten entwickelten Widerspruch nicht als allgemeinen Widerspruch gefaßt, was nach ihrer eigenen Meinung „hätte“ geschehen „müssen“?

„Der Schritt war aber damals unmöglich — nicht nur weil . . . nicht nur weil . . . sondern auch, weil die Kritik ohne diesen letzten Rest innerer Verwicklung mit ihrem Gegensatze unmöglich war, und zu dem Punkte, wo nur noch Ein Schritt übrig blieb, nicht hätte kommen können."

War unmöglich . . . weil . . . unmöglich war! Die Kritik versichert zudem, daß der verhängnißvolle „Eine Schritt" unmöglich war, „um zu dem Punkte, wo nur noch Ein Schritt übrig blieb, kommen zu können." Und wer wird es bestreiten? Um zu einem Punkte kommen zu können, wo nur noch „Ein Schritt" übrig bleibt, ist es absolut unmöglich, den „Einen Schritt" noch zu machen, der über den Punkt hinausführt, hinter welchem noch „Ein Schritt" übrig bleibt.

Ende gut, Alles gut! Am Schlusse des Treffens gegen die ihrer „Judenfrage" feindliche Masse, gesteht die Kritik, daß ihre Fassung der „Menschenrechte", ihre „Würdigung der Religion in der französischen Revolution", das „freie politische Wesen, auf welches sie am Schluß ihrer Erörterungen zuweilen hinwies", kurz, die ganze „Zeit der französischen Revolution für die Kritik nichts mehr und nichts minder war, als ein Symbol — also nicht genau und im prosaischen Sinne jener Zeit der revolutionären Versuche der Franzosen — ein Symbol, also auch nur ein phantastischer Ausdruck für die Gestalten war, die sie am Ende sah." Wir wollen der Kritik den Trost nicht rauben, daß wenn sie sich politisch versündigte, es nur am „Schluß" und am „Ende" ihrer Werke geschah. Ein bekannter Trunkenbold pflegte sich dabei zu beruhigen, daß er nie vor Mitternacht betrunken sei.

Auf dem Terrän der „Judenfrage" hat die Kritik unstreitig dem Feinde immer mehr Raum abgewonnen. Nr. 1 der „Judenfrage" war die von Herrn Bauer vertheidigte Schrift der Kritik noch absolut und hatte die „wahre" und „allgemeine" Bedeutung der „Judenfrage" enthüllt. Nr. 2 „wollte und durfte" die Kritik nicht über die Kritik hinausgehen. Nr. 3 hätte sie noch „Einen Schritt" machen müssen, aber er war „unmöglich" — weil — „unmöglich". Nicht ihr „Wollen und Dürfen", sondern die Verstrickung in ihren „Gegensatz" hinderte sie an diesem „Einen Schritt". Sie hätte gar zu gern über die letzte Barriere hinübergesetzt, aber unglücklicherweise war ein letzter Rest von Masse an ihren kritischen Meilenstiefeln hängen geblieben.

c. Kritische Schlacht gegen die französische Revolution.

Die Beschränktheit der Masse hatte den Geist, die Kritik Herrn Bauer gezwungen, die französische Revolution nicht für jene Zeit der revolutionären Versuche der Franzosen im „prosaischen Sinne“, sondern „nur“ für das „Symbol und den phantastischen Ausdruck“ seiner eigenen kritischen Hirngespinste zu halten. Die Kritik thut Buße für ihr „Versehen“, indem sie die Revolution einer neuen Prüfung unterwirft. Sie bestraft zugleich den Verführer ihrer Unschuld — „die Masse“, indem sie derselben die Resultate dieser „neuen Prüfung“ mittheilt.

„Die französische Revolution war ein Experiment, welches durchaus noch dem 18. Jahrhundert angehörte.“

Daß ein Experiment des 18. Jahrhunderts, wie die französische Revolution, durchaus noch ein Experiment des 18. Jahrhunderts ist, und nicht etwa ein Experiment des 19., diese chronologische Wahrheit scheint „durchaus noch“ den Wahrheiten anzugehören, die „sich von vorn herein von selber verstehen“. Eine solche Wahrheit heißt aber in der Terminologie der Kritik, welche sehr gegen die „sonnenklare“ Wahrheit eingenommen ist, eine „Prüfung“, und findet daher ihren natürlichen Platz in einer „neuen Prüfung der Revolution“.

„Die Ideen, welche die französische Revolution herangetrieben hatte, führten aber über den Zustand, den sie mit Gewalt aufheben wollte, nicht hinaus.“

Ideen können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt Nichts ausführen. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten. In seinem wörtlichen Sinn ist also der kritische Satz wieder eine Wahrheit, die sich von selbst versteht, also abermals eine „Prüfung“.

Von dieser Prüfung unangefochten, hat die französische Revolution Ideen hervorgetrieben, welche über die Ideen des ganzen alten Weltzustandes hinausführen. Die revolutionäre Bewegung, welche 1789 im Cercle social begann, in der Mitte ihrer Bahn Leclerc und Roux zu ihren Hauptrepräsentanten hatte und endlich mit Babeufs Verschwörung für einen Augenblick unterlag, hatte die kommunistische Idee hervorgetrieben, welche Babeufs Freund, Buonarotti, nach der Revolution von 1830 wieder in Frankreich einführte. Diese Idee, konsequent ausgearbeitet, ist die Idee des neuen Weltzustandes.

„Nachdem die Revolution daher (!) die feudalistischen Abgrenzungen innerhalb des Volkslebens aufgehoben hatte, war sie gezwungen, den reinen Egoismus der Nationalität zu befriedigen und selbst anzufeuern, so wie auf der anderen Seite durch seine nothwendige Ergänzung, die Anerkennung eines höchsten Wesens, durch diese höhere Bestätigung des allgemeinen Staatswesens, welches die einzelnen selbstsüchtigen Atome zusammenhalten muß, zu zügeln."

Der Egoismus der Nationalität ist der naturwüchsige Egoismus des allgemeinen Staatswesens, im Gegensatz zum Egoismus der feudalistischen Abgrenzungen. Das höchste Wesen ist die höhere Bestätigung des allgemeinen Staatswesens, also auch der Nationalität. Das höchste Wesen soll nichts desto weniger den Egoismus der Nationalität, das ist des allgemeinen Staatswesens, zügeln! Eine wahrhaft kritische Aufgabe, einen Egoismus durch seine Bestätigung und gar durch seine religiöse Bestätigung, das heißt durch die Anerkennung desselben als eines übermenschlichen und darum auch von menschlichen Zügeln befreiten Wesens zu zügeln! Die Schöpfer des höchsten Wesens wußten Nichts von dieser ihrer kritischen Intention.

Herr Buchez, der den Fanatismus der Nationalität auf den Fanatismus der Religion stützt, versteht seinen Helden Robespierre besser.

Rom und Griechenland scheiterten an der Nationalität. Die Kritik sagt also nichts Spezifisches über die französische Revolution, wenn sie dieselbe an der Nationalität scheitern läßt. Sie sagt eben so wenig über die Nationalität, wenn sie den Egoismus derselben als rein bestimmt. Dieser reine Egoismus erscheint vielmehr als ein sehr dunkler, mit Fleisch und Blut versetzter, naturwüchsiger Egoismus, wenn man ihn etwa mit dem reinen Egoismus des Fichteschen Ich vergleicht. Ist aber seine Reinheit nur relativ, im Gegensatz zu dem Egoismus der feudalistischen Abgrenzungen, so bedurfte es keiner „neuen Prüfung der Revolution", um zu finden, daß der Egoismus, der eine Nation zum Inhalt hat, allgemeiner oder reiner ist, als der Egoismus, der einen besonderen Stand und eine besondere Korporation zum Inhalt hat.

Die Aufschlüsse der Kritik über das allgemeine Staatswesen sind nicht minder unterrichtend. Sie beschränken sich darauf, daß das allgemeine Staatswesen die einzelnen selbstsüchtigen Atome zusammenhalten muß. —

Genau und im prosaischen Sinne zu reden, sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft keine Atome. Die charakteristische Eigenschaft

des Atoms besteht darin, keine Eigenschaften und darum keine durch seine eigene Naturnothwendigkeit bedingte Beziehung zu anderen Wesen außer ihm zu haben. Das Atom ist bedürfnißlos, selbstgenügsam; die Welt außer ihm ist die absolute Leere, das heißt, sie ist inhaltlos, sinnlos, nichtssagend, eben weil es alle Fülle in sich selbst besitzt. Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum Atom aufblähen, das heißt zu einem beziehungslosen, selbstgenügsamen, bedürfnißlosen, absolut vollen, seligen Wesen. Die unselige sinnliche Wirklichkeit kümmert sich nicht um seine Einbildung, jeder seiner Sinne zwingt es an den Sinn der Welt und der Individuen außer ihm zu glauben, und selbst sein profaner Magen erinnert es täglich daran, daß die Welt außer ihm nicht leer, sondern das eigentlich Erfüllende ist. Jede seiner Wesensthätigkeiten und Eigenschaften, jeder seiner Lebenstriebe wird zum Bedürfniß, zur Noth, die seine Selbstsucht zur Sucht nach anderen Dingen und Menschen außer ihm macht. Da aber das Bedürfniß des einen Individuums keinen sich von selbst verstehenden Sinn für das andere egoistische Individuum, das die Mittel, jenes Bedürfniß zu befriedigen, besitzt, also keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Befriedigung hat, so muß jedes Individuum diesen Zusammenhang schaffen, indem es gleichfalls zum Kuppler zwischen dem fremden Bedürfniß und den Gegenständen dieses Bedürfnisses wird. Die Naturnothwendigkeit also, die menschlichen Wesenseigenschaften, so entfremdet sie auch erscheinen mögen, das Interesse, halten die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, das bürgerliche und nicht das politische Leben ist ihr reales Band. Nicht also der Staat hält die Atome der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, sondern dies, daß sie Atome nur in der Vorstellung sind, im Himmel ihrer Einbildung — in der Wirklichkeit aber gewaltig von den Atomen unterschiedene Wesen, nämlich keine göttlichen Egoisten, sondern egoistische Menschen. Nur der politische Aberglaube bildet sich noch heutzutage ein, daß das bürgerliche Leben vom Staat zusammengehalten werden müsse, während umgekehrt in der Wirklichkeit der Staat von dem bürgerlichen Leben zusammengehalten wird.

„Robespierres und Saint Justs kolossale Idee, ein freies Volk zu bilden, welches nur nach den Regeln der Gerechtigkeit und Tugend lebt — siehe zum Beispiel St. Justs Bericht über Dantons Verbrechen, und den anderen über die allgemeine Polizei — konnte sich nur durch

den Schrecken für einige Zeit halten, und war ein Widerspruch, gegen welchen die gemeinen und selbstsüchtigen Elemente des Volkswesens in der feigen und heimtückischen Weise reagirten, die von ihnen nur zu erwarten war."

Diese absolut-kritische Phrase, welche ein „freies Volk" als einen „Widerspruch" charakterisirt, gegen welchen die Elemente des „Volkswesens" reagiren müssen, ist so absolut hohl, daß Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend in Robespierres und St. Justs Sinne vielmehr nur Lebensäußerungen eines „Volkes" und nur Eigenschaften des „Volkswesens" sein können. Robespierre und St. Just sprechen ausdrücklich von der antiken, nur dem „Volkswesen" angehörigen „Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend". Spartaner, Athener, Römer zur Zeit ihrer Größe sind „freie, gerechte, tugendhafte Völker".

„Welches", sagt Robespierre in der Rede über die Prinzipien der öffentlichen Moral (Sitzung des Konvents vom 5. Februar 1794) — „welches ist das Grundprinzip des demokratischen oder populären Gouvernements? Die Tugend. Ich spreche von der öffentlichen Tugend, welche so große Wunder in Griechenland und Rom bewirkte, und welche noch bewunderungswürdigere in dem republikanischen Frankreich bewirken wird; von der Tugend, welche nichts Anderes ist, als die Liebe des Vaterlandes und seiner Gesetze." Robespierre bezeichnet sodann ausdrücklich Athener und Spartaner als peuples libres. Er ruft beständig das antike Volkswesen ins Gedächtniß, und zitirt seine Heroen, wie seine Verderber — Lykurg, Demosthenes, Miltiades, Aristides, Brutus und Catilina, Cäsar, Clodius, Pison.

St. Just in dem Bericht über Dantons Verhaftung — worauf die Kritik verweist — sagt ausdrücklich: „Die Welt ist leer seit den Römern, und nur die Erinnerung an sie erfüllt sie und prophezeit noch die Freiheit." Seine Anklage ist in antiker Weise gegen Danton als einen Catilina gerichtet.

In dem anderen Bericht St. Justs über die allgemeine Polizei wird der Republikaner ganz im antiken Sinn, unbeugsam, frugal, einfach u. s. w. geschildert. Die Polizei soll dem Wesen nach ein der römischen Zensur entsprechendes Institut sein. — Kodrus, Lykurg, Cäsar, Cato, Catilina, Brutus, Antonius, Cassius fehlen nicht. Endlich charakterisirt St. Just die „Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend", die er verlangt, mit einem Worte, wenn er sagt: Que les hommes revolutionaires soient des Romains.

Robespierre, St. Just und ihre Partei gingen unter, weil sie das antike, realistisch-demokratische Gemeinwesen, welches auf der Grundlage des wirklichen Sklaventhums ruhte, mit dem modernen spiritualistisch-demokratischen Repräsentativstaat, welcher auf dem emanzipirten Sklaventhum, der bürgerlichen Gesellschaft beruht, verwechselten. Welche kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Industrie, der allgemeinen Konkurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatinteressen, der Anarchie, der sich selbst entfremdeten natürlichen und geistigen Individualität — in den Menschenrechten anerkennen und sanktioniren zu müssen, und zugleich die Lebensäußerungen dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen annulliren, und zugleich den politischen Kopf dieser Gesellschaft in antiker Weise bilden zu wollen!

Tragisch erscheint diese Täuschung, wenn St. Just am Tage seiner Hinrichtung auf die im Saale der Conciergerie hängende große Tabelle der Menschenrechte hinwies und mit stolzem Selbstgefühl äußerte: C'est pourtant moi qui ai fait cela. Eben diese Tabelle proklamirte das Recht eines Menschen, der nicht der Mensch des antiken Gemeinwesens sein kann, so wenig als seine nationalökonomischen und industriellen Verhältnisse die antiken sind.

Es ist hier nicht der Ort, die Täuschung der Terroristen geschichtlich zu rechtfertigen.

„Nach dem Sturz Robespierres eilte die politische Aufklärung und Bewegung dem Punkte zu, wo sie die Beute Napoleons wurde, der nicht lange Zeit nach dem 18. Brumaire sagen konnte: mit meinen Präfekten, Gensdarmes und Geistlichen kann ich mit Frankreich machen, was ich will."

Die profane Geschichte berichtet dagegen: Nach dem Sturz Robespierres beginnt die politische Aufklärung, die sich selbst hatte überbieten wollen, die überschwänglich gewesen war, erst sich prosaisch zu verwirklichen. Unter der Regierung des Direktoriums bricht die bürgerliche Gesellschaft — die Revolution selbst hatte sie von den feudalen Banden befreit und offiziell anerkannt, so sehr der Terrorismus sie einem antik-politischen Leben aufopfern wollte — in gewaltigen Lebensströmungen hervor. Sturm und Drang nach kommerziellen Unternehmungen, Bereicherungssucht, Taumel des neuen bürgerlichen Lebens, dessen erster Selbstgenuß noch keck, leichtsinnig, frivol, berauschend ist; wirkliche Auf-

klärung des französischen Grund und Bodens, dessen feudale Gliederung der Hammer der Revolution zerschlagen hatte, und welchen nun die erste Fieberhitze der vielen neuen Eigenthümer einer allseitigen Kultur unterwirft; erste Bewegungen der frei gewordenen Industrie — das sind einige von den Lebenszeichen der neu entstandenen bürgerlichen Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft wird positiv repräsentirt durch die Bourgeoisie. Die Bourgeoisie beginnt also ihr Regiment. Die Menschenrechte hören auf, blos in der Theorie zu existiren.

Was am 18. Brumaire die Beute Napoleons wurde, war nicht, wie die Kritik einem Herrn von Rotteck und Welker getreulichst glaubt, die revolutionäre Bewegung überhaupt, es war die liberale Bourgeoisie. Man hat nur die Reden der damaligen Gesetzgeber zu lesen, um sich davon zu überzeugen. Man glaubt aus dem Nationalkonvent in eine heutige Deputirtenkammer versetzt zu sein.

Napoleon war der letzte Kampf des revolutionären Terrorismus gegen die gleichfalls durch die Revolution proklamirte bürgerliche Gesellschaft und deren Politik. Napoleon besaß allerdings schon die Einsicht in das Wesen des modernen Staats, daß derselbe auf der ungehinderten Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, auf der freien Bewegung der Privatinteressen 2c., als seiner Grundlage ruhe. Er entschloß sich, diese Grundlage anzuerkennen und zu beschützen. Er war kein schwärmerischer Terrorist. Aber Napoleon betrachtete zugleich noch den Staat als Selbstzweck und das bürgerliche Leben nur als Schatzmeister und als seinen Subalternen, der keinen Eigenwillen haben dürfe. Er vollzog den Terrorismus, indem er an die Stelle der permanenten Revolution den permanenten Krieg setzte. Er befriedigte bis zur vollen Sättigung den Egoismus der französischen Nationalität, aber er verlangte auch das Opfer der bürgerlichen Geschäfte, Genusses, Reichthums 2c., so oft es der politische Zweck der Eroberung erheischte. Wenn er den Liberalismus der bürgerlichen Gesellschaft — den politischen Idealismus ihrer alltäglichen Praxis — despotisch unterdrückte, so schonte er nicht mehr ihre wesentlichsten materiellen Interessen, Handel und Industrie, so oft sie mit seinen politischen Interessen in Konflikt geriethen. Seine Verachtung der industriellen hommes d'affaires war die Ergänzung zu seiner Verachtung der Ideologen. Auch nach Innen hin bekämpfte er in der bürgerlichen Gesellschaft den Gegner des in ihm noch als absoluter Selbstzweck geltenden Staats. So erklärte er im Staatsrath, er werde

nicht dulden, daß der Besitzer umfangreicher Ländereien sie nach Belieben bebaue oder nicht bebaue. So faßte er den Plan, durch Aneignung der Roulage den Handel dem Staat zu unterwerfen. Französische Handelsleute bereiteten auf das Ereigniß vor, welches Napoleons Macht zuerst erschütterte. Pariser Agioteurs zwangen ihn durch eine künstlich geschaffene Hungersnoth, die Eröffnung des russischen Feldzugs beinahe um zwei Monate aufzuschieben und daher in eine zu weit vorgerückte Jahreszeit zu verlegen.

Wie der liberalen Bourgeoisie in Napoleon noch einmal der revolutionäre Terrorismus gegenüber trat, so trat ihr in der Restauration, in den Bourbonen, noch einmal die Kontrerevolution gegenüber. Endlich verwirklichte sie in dem Jahre 1830 ihre Wünsche vom Jahre 1789, nur mit dem Unterschied, daß ihre politische Aufklärung nun vollendet war, daß sie in dem konstitutionellen Repräsentativstaat nicht mehr das Ideal des Staates, nicht mehr das Heil der Welt und allgemein menschliche Zwecke zu erstreben meinte, sondern ihn vielmehr als den offiziellen Ausdruck ihrer ausschließlichen Macht und als die politische Anerkennung ihres besonderen Interesses erkannt hatte.

Die Lebensgeschichte der französischen Revolution, die von 1789 her datirt, ist mit dem Jahre 1830, wo eines ihrer Momente, nun bereichert mit dem Bewußtsein seiner sozialen Bedeutung, den Sieg davon trug, noch nicht beendigt.

d. **Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus.**

„Der Spinozismus hatte das 18. Jahrhundert beherrscht, sowohl in seiner französischen Weiterbildung, die die Materie zur Substanz machte, wie im Theismus, der die Materie mit einem geistigeren Namen belegte. . . . Spinozas französische Schule und die Anhänger des Theismus waren nur zwei Sekten, die sich über den wahren Sinn seines Systems stritten. . . . Das einfache Schicksal dieser Aufklärung war ihr Untergang in der Romantik, nachdem sie sich der Reaktion, die seit der französischen Bewegung begann, hatte gefangen geben müssen." So weit die Kritik.

Wir werden der kritischen Geschichte des französischen Materialismus seine profane, massenhafte Geschichte in einer kurzen Skizze gegenüber stellen. Wir werden die Kluft zwischen der Geschichte, wie sie sich wirklich zugetragen hat, und zwischen der Geschichte, wie sie sich zuträgt

nach dem Dekret der absoluten Kritik, der gleichmäßigen Schöpferin des Alten wie des Neuen, ehrfurchtsvoll anerkennen. Wir werden endlich, den Vorschriften der Kritik gehorchend, das Warum? Woher? und Wohin? der kritischen Geschichte zum „Gegenstand eines anhaltenden Studiums machen".

„Genau und im prosaischen Sinne zu reden", war die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts und namentlich der französische Materialismus nicht nur ein Kampf gegen die bestehenden politischen Institutionen, wie gegen die bestehende Religion und Theologie, sondern eben so sehr ein offener, ein ausgesprochener Kampf gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik, namentlich gegen die des Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz. Man stellte die Philosophie der Metaphysik gegenüber, wie Feuerbach bei seinem ersten entschiedenen Auftreten wider Hegel, der trunkenen Spekulation die nüchterne Philosophie gegenüberstellte. Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der deutschen Philosophie und namentlich in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Nachdem Hegel sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem deutschen Idealismus vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jahrhundert, dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die spekulative Metaphysik und auf alle Metaphysik. Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen. Wie aber Feuerbach auf theoretischem Gebiete, stellte der französische und englische Sozialismus und Kommunismus auf praktischem Gebiete den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus dar.

„Genau und im prosaischen Sinne zu reden", giebt es zwei Richtungen des französischen Materialismus, wovon die eine ihren Ursprung von Descartes, die andere ihren Ursprung von Locke herleitet. Der letztere ist vorzugsweise ein französisches Bildungselement und mündet direkt in den Sozialismus. Der erstere, der mechanische Materialismus, verläuft sich in die eigentliche französische Naturwissenschaft. Beide Richtungen durchkreuzen sich im Lauf der Entwicklung. Auf den direkt

von Descartes herdatirenden französischen Materialismus haben wir nicht näher einzugehen, so wenig als auf die französische Schule des Newton und auf die Entwicklung der französischen Naturwissenschaft überhaupt.

Daher nur so viel: In seiner Physik hatte Descartes der Materie selbstschöpferische Kraft verliehen und die mechanische Bewegung als ihren Lebensakt gefaßt. Er hatte seine Physik vollständig von seiner Metaphysik getrennt. Innerhalb seiner Physik ist die Materie die einzige Substanz, der einzige Grund des Seins und des Erkennens.

Der mechanische französische Materialismus schloß sich der Physik des Descartes im Gegensatz zu seiner Metaphysik an. Seine Schüler waren Antimetaphysiker von Profession, nämlich Physiker.

Mit dem Arzte Leroy beginnt diese Schule, mit dem Arzte Cabanis erreicht sie ihren Höhepunkt, der Arzt Lamettrie ist ihr Zentrum. Descartes lebte noch, als Leroy die kartesische Konstruktion des Thieres — wie ähnlich im 18. Jahrhundert Lamettrie — auf die menschliche Seele übertrug, die Seele für einen Modus des Körpers, und die Ideen für mechanische Bewegungen erklärte. Leroy glaubte sogar, Descartes habe seine wahre Meinung verheimlicht. Descartes protestirte. Am Ende des 18. Jahrhunderts vollendete Cabanis den kartesischen Materialismus in seiner Schrift: Rapport du physique et du moral de l'homme.

Der kartesische Materialismus existirt bis auf den heutigen Tag in Frankreich. Er hat seine großen Erfolge in der mechanischen Naturwissenschaft, der man die Romantik, genau und im prosaischen Sinn zu reden, am allerwenigsten vorwerfen wird.

Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, für Frankreich namentlich durch Descartes repräsentirt, hatte von ihrer Geburtsstunde an den Materialismus zum Antagonisten. Persönlich trat er dem Descartes in der Gestalt des Gassendi, dem Wiederhersteller des epikureischen Materialismus, gegenüber. Der französische und englische Materialismus blieb immer in einem innigen Verhältniß zu Demokrit und Epikur. Einen anderen Gegensatz hatte die kartesische Metaphysik an dem englischen Materialisten Hobbes. Gassendi und Hobbes besiegten lange nach ihrem Tode ihren Gegner in demselben Augenblicke, wo dieser als die offizielle Macht schon in allen französischen Schulen herrschte.

Voltaire hat bemerkt, daß die Indifferenz der Franzosen des 18. Jahrhunderts gegen die jesuitischen und jansenistischen Streitigkeiten weniger

durch die Philosophie, als durch die Lawschen Finanzspekulationen herbeigeführt wurde. So kann man den Sturz der Metaphysik des 17. Jahrhunderts nur in so fern aus der materialistischen Theorie des 18. Jahrhunderts erklären, als man diese theoretische Bewegung selbst aus der praktischen Gestaltung des damaligen französischen Lebens erklärt. Dieses Leben war auf die unmittelbare Gegenwart, auf den weltlichen Genuß und die weltlichen Interessen, auf die irdische Welt gerichtet. Seiner antitheologischen, antimetaphysischen, seiner materialistischen Praxis mußten antitheologische, antimetaphysische, materialistische Theorien entsprechen. Die Metaphysik hatte praktisch allen Kredit verloren. Wir haben hier nur den theoretischen Verlauf kurz anzudeuten.

Die Metaphysik war im 17. Jahrhundert (man denke an Descartes, Leibniz ꝛc.) noch versetzt mit positivem, profanem Gehalte. Sie machte Entdeckungen in der Mathematik, Physik und anderen bestimmten Wissenschaften, die ihr anzugehören schienen. Schon im Anfang des 18. Jahrhunderts war dieser Schein vernichtet. Die positiven Wissenschaften hatten sich von ihr getrennt und selbständige Kreise gezogen. Der ganze metaphysische Reichthum bestand nur noch in Gedankenwesen und himmlischen Dingen, gerade als die realen Wesen und die irdischen Dinge alles Interesse in sich zu konzentriren begannen. Die Metaphysik war fad geworden. In demselben Jahre, wo die letzten großen französischen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, Malebranche und Arnauld starben, wurden Helvetius und Condillac geboren.

Der Mann, der die Metaphysik des 17. Jahrhunderts und alle Metaphysik theoretisch um ihren Kredit brachte, war Pierre Bayle. Seine Waffe war der Skeptizismus, geschmiedet aus den metaphysischen Zauberformeln selber. Er selbst ging zunächst aus von der kartesischen Metaphysik. Wie Feuerbach durch die Bekämpfung der spekulativen Theologie zur Bekämpfung der spekulativen Philosophie fortgetrieben wurde, eben weil er die Spekulation als die letzte Stütze der Theologie erkannte, weil er die Theologen zwingen mußte, von der Scheinwissenschaft zu dem rohen, widerlichen Glauben zurück zu flüchten, so trieb der religiöse Zweifel den Bayle zum Zweifel an der Metaphysik, welche diesen Glauben stützte. Er unterwarf daher die Metaphysik in ihrem ganzen geschichtlichen Verlauf der Kritik. Er wurde ihr Geschichtschreiber, um die Geschichte ihres Todes zu schreiben. Er widerlegte vorzugsweise den Spinoza und Leibniz.

Pierre Bayle bereitete nicht nur dem Materialismus und der Philosophie des gesunden Menschenverstandes ihre Aufnahme in Frankreich durch die skeptische Auflösung der Metaphysik vor. Er kündete die atheistische Gesellschaft, welche bald zu existiren beginnen sollte, durch den Beweis an, daß eine Gesellschaft von lauter Atheisten existiren, daß ein Atheist ein ehrbarer Mensch sein könne, daß sich der Mensch nicht durch den Atheismus, sondern durch den Aberglauben und den Götzendienst herabwürdige.

Pierre Bayle war nach dem Ausdruck eines französischen Schriftstellers „der letzte der Metaphysiker im Sinne des 17., und der erste der Philosophen im Sinne des 18. Jahrhunderts".

Außer der negativen Widerlegung der Theologie und der Metaphysik des 17. Jahrhunderts bedurfte man eines positiven, antimetaphysischen Systems. Man bedurfte eines Buches, welches die damalige Lebenspraxis in ein System brachte und theoretisch begründete. Lockes Schrift über den „Ursprung des menschlichen Verstandes" kam wie gerufen von jenseits des Kanals. Es wurde enthusiastisch als ein sehnlichst erwarteter Gast empfangen.

Es fragt sich: Ist Locke etwa ein Schüler des Spinoza? Die „profane" Geschichte mag antworten: Der Materialismus ist der eingeborene Sohn Großbritanniens. Schon sein Scholastiker Duns Scotus fragte sich, „ob die Materie nicht denken könne".

Um dies Wunder zu bewerkstelligen, nahm er zu Gottes Allmacht seine Zuflucht, das heißt, er zwang die Theologie selbst, den Materialismus zu predigen. Er war überdem Nominalist. Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den englischen Materialisten, wie er überhaupt der erste Ausdruck des Materialismus ist.

Der wahre Stammvater des englischen Materialismus und aller modernen experimentirenden Wissenschaft ist Bako. Die Naturwissenschaft gilt ihm als die wahre Wissenschaft, und die sinnliche Physik als der vornehmste Theil der Naturwissenschaft. Anaxagoras mit seinen Homoiomerien und Demokrit mit seinen Atomen sind häufig seine Autoritäten. Nach seiner Lehre sind die Sinne untrüglich und die Quelle aller Kenntnisse. Die Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft, und besteht darin, eine rationelle Methode auf das sinnlich Gegebene anzuwenden. Induktion, Analyse, Vergleichung, Beobachtung, Experimentiren sind die Hauptbedingungen einer rationellen Methode. Unter den

der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual — um den Ausdruck Jacob Böhms zu gebrauchen — der Materie. Die primitiven Formen der letzteren sind lebendige, individualisirende, ihr inhärente, die spezifischen Unterschiede produzirende Wesenskräfte.

In Bako, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf eine naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an. Die aphoristische Doktrin selbst wimmelt dagegen noch von theologischen Inkonsequenzen.

In seiner Fortentwicklung wird der Materialismus einseitig. Hobbes ist der Systematiker des bakonischen Materialismus. Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers. Die physische Bewegung wird der mechanischen oder mathematischen geopfert; die Geometrie wird als die Hauptwissenschaft proklamirt. Der Materialismus wird menschenfeindlich. Um den menschenfeindlichen, fleischlosen Geist auf seinem eigenen Gebiet überwinden zu können, muß der Materialismus selbst sein Fleisch abtödten und zum Asketen werden. Er tritt auf als ein Verstandeswesen, aber er entwickelt auch die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes.

Wenn die Sinnlichkeit alle Kenntnisse den Menschen liefert, demonstrirt Hobbes, von Bako ausgehend, so sind Anschauung, Gedanke, Vorstellung 2c. Nichts als Phantome der mehr oder minder von ihrer sinnlichen Form entkleideten Körperwelt. Die Wissenschaft kann diese Phantome nur benennen. Ein Name kann auf mehrere Phantome angewandt werden. Es kann sogar Namen von Namen geben. Es wäre aber ein Widerspruch, einerseits alle Ideen ihren Ursprung in der Sinnenwelt finden zu lassen und andererseits zu behaupten, daß ein Wort mehr als ein Wort sei, daß es außer den vorgestellten, immer einzelnen Wesen noch allgemeine Wesen gebe. Eine unkörperliche Substanz ist vielmehr derselbe Widerspruch wie ein unkörperlicher Körper. Körper, Sein, Substanz ist eine und dieselbe reelle Idee. Man kann den Gedanken nicht von einer Materie trennen, die denkt. Sie ist das Subjekt aller Veränderungen. Das Wort unendlich ist sinnlos, wenn es nicht die Fähigkeit unseres Geistes bedeutet, ohne Ende hinzuzufügen. Weil nur das Materielle wahrnehmbar, wißbar ist, so weiß man Nichts von

Gottes Existenz. Nur meine eigene Existenz ist sicher. Jede menschliche Leidenschaft ist eine mechanische Bewegung, die endet oder anfängt. Die Objekte der Triebe sind das Gute. Der Mensch ist denselben Gesetzen unterworfen wie die Natur. Macht und Freiheit sind identisch.

Hobbes hatte den Bako systematisirt, aber sein Grundprinzip, den Ursprung der Kenntnisse und Ideen aus der Sinnenwelt, nicht näher begründet.

Locke begründet das Prinzip des Bako und Hobbes in seinem Versuch über den Ursprung des menschlichen Verstandes.

Wie Hobbes die theistischen Vorurtheile des bakonischen Materialismus vernichtete: so Collins, Dodwall, Coward, Hartley, Priestley ꝛc. die letzte theologische Schranke des Lockischen Sensualismus. Mehr als eine bequeme und nachlässige Weise, die Religion los zu werden, ist der Theismus wenigstens für den Materialisten nicht.

Wir haben schon erwähnt, wie gelegen Lockes Werk den Franzosen kam. Locke hatte die Philosophie des bon sens, des gesunden Menschenverstandes begründet, das heißt auf einem Umweg gesagt, daß es keine von den gesunden menschlichen Sinnen und dem auf ihnen basirenden Verstand unterschiedenen Philosophen gebe.

Der unmittelbare Schüler und französische Dolmetscher Lockes, Condillac, richtete den Lockeschen Sensualismus sogleich gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Er bewies, daß die Franzosen dieselbe mit Recht als ein bloßes Machwerk der Einbildungskraft und theologischer Vorurtheile verworfen hätten. Er publizirte eine Widerlegung der Systeme von Descartes, Spinoza, Leibniz und Malebranche. In seiner Schrift: L'essai sur l'origine des connaissances humaines führte er Lockes Gedanken aus und bewies, daß nicht nur die Seele, sondern auch die Sinne, nicht nur die Kunst Ideen zu machen, sondern auch die Kunst der sinnlichen Empfindung, Sache der Erfahrung und Gewohnheit sei. Von der Erziehung und den äußeren Umständen hängt daher die ganze Entwicklung des Menschen ab. Condillac ist erst durch die eklektische Philosophie aus den französischen Schulen verdrängt worden.

Der Unterschied des französischen und englischen Materialismus ist der Unterschied beider Nationalitäten. Die Franzosen begaben den englischen Materialismus mit Esprit, mit Fleisch und Blut, mit Beredsamkeit.

Sie verleihen ihm das noch fehlende Temperament und die Grazie. Sie zivilisiren ihn.

In Helvetius, der ebenfalls von Locke ausgeht, empfängt der Materialismus den eigentlich französischen Charakter. Er faßt ihn sogleich in Bezug auf das gesellschaftliche Leben. (Helvetius, de l'homme.) Die sinnlichen Eigenschaften und die Selbstliebe, der Genuß und das wohlverstandene persönliche Interesse sind die Grundlage aller Moral. Die natürliche Gleichheit der menschlichen Intelligenzen, die Einheit zwischen dem Fortschritt der Vernunft und dem Fortschritt der Industrie, die natürliche Güte des Menschen, die Allmacht der Erziehung sind Hauptmomente seines Systems.

Eine Vereinigung zwischen dem kartesischen und dem englischen Materialismus findet sich in den Schriften Lamettries. Er benutzt die Physik des Descartes bis ins Einzelne. Sein l'homme machine ist eine Ausführung nach dem Muster der Thier-Maschine des Descartes. In dem Système de la nature von Holbach besteht der physische Theil ebenfalls aus der Verbindung des französischen und englischen Materialismus, wie der moralische Theil wesentlich auf der Moral des Helvetius beruht. Der französische Materialist, der noch am meisten mit der Metaphysik in Verbindung steht, und dafür auch von Hegel belobt wird, Robinet (de la nature), bezieht sich ausdrücklich auf Leibniz.

Von Volney, Dupuis, Diderot ꝛc. brauchen wir nicht zu reden, so wenig wie von den Physiokraten, nachdem wir die doppelte Abstammung des französischen Materialismus von der Physik des Descartes und von dem englischen Materialismus, wie den Gegensatz des französischen Materialismus gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, gegen die Metaphysik des Descartes, Spinoza, Malebranche und Leibniz bewiesen haben. Dieser Gegensatz konnte den Deutschen erst sichtbar werden, seitdem sie selber im Gegensatz zur spekulativen Metaphysik stehen.

Wie der kartesische Materialismus in die eigentliche Naturwissenschaft verläuft, so mündet die andere Richtung des französischen Materialismus direkt in den Sozialismus und Kommunismus.

Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht, der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äußeren Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses ꝛc.,

seinen nothwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen. Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntniß, Empfindung rc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt, sich angewöhnt, daß er sich als Mensch erfährt. Wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt. Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, das heißt frei ist, nicht durch die negative Kraft, Dies und Jenes zu meiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen, so muß man nicht das Verbrechen am Einzelnen strafen, sondern die antisozialen Geburtsstätten des Verbrechens zerstören, und Jedem den sozialen Raum für seine wesentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden. Wenn der Mensch von Natur gesellschaftlich ist, so entwickelt er seine wahre Natur erst in der Gesellschaft, und man muß die Macht seiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, sondern an der Macht der Gesellschaft messen.

Diese und ähnliche Sätze findet man fast wörtlich selbst in den ältesten französischen Materialisten. Es ist hier nicht der Ort, sie zu beurtheilen. Bezeichnend für die sozialistische Tendenz des Materialismus ist Mandevilles, eines älteren englischen Schülers von Locke, Apologie der Laster. Er beweist, daß die Laster in der heutigen Gesellschaft unentbehrlich und nützlich sind. Es war dies keine Apologie der heutigen Gesellschaft.

Fourier geht unmittelbar von der Lehre der französischen Materialisten aus. Die Babouvisten waren rohe, unzivilisirte Materialisten, aber auch der entwickelte Kommunismus datirt direkt von dem französischen Materialismus. Dieser wandert nämlich in der Gestalt, die ihm Helvetius gegeben hat, nach seinem Mutterlande, nach England zurück. Bentham gründet auf die Moral des Helvetius sein System des wohlverstandenen Interesses, wie Owen, von dem System Benthams ausgehend, den englischen Kommunismus begründet. Nach England verbannt, wird der Franzose Cabet von den dortigen kommunistischen Ideen angeregt, und kehrt nach Frankreich zurück, um hier der populärste, wenn auch flachste Repräsentant des Kommunismus zu werden. Die

wissenschaftlicheren französischen Kommunisten, Dezamy, Gay ꝛc. entwickeln, wie Owen, die Lehre des Materialismus als die Lehre des realen Humanismus und als die logische Basis des Kommunismus. —

Wo hat nun Herr Bauer oder die Kritik die Aktenstücke zur kritischen Geschichte des französischen Materialismus sich zu verschaffen gewußt?

1. Hegels Geschichte der Philosophie stellt den französischen Materialismus als Realisirung der spinozistischen Substanz dar, was jedenfalls ungleich verständiger ist, als die „französische Schule des Spinoza“.

2. Herr Bauer hatte aus der Hegelschen Geschichte der Philosophie sich den französischen Materialismus als Schule des Spinoza herausgelesen. Fand er nun in einem anderen Werke Hegels, daß Theismus und Materialismus zwei Parteien eines und desselben Grundprinzips seien, so hatte Spinoza zwei Schulen, die sich über den Sinn seines Systems stritten. Herr Bauer konnte den gedachten Aufschluß finden in Hegels Phänomenologie. Hier heißt es wörtlich: „Ueber jenes absolute Wesen geräth die Aufklärung selbst mit sich in Streit ... und theilt sich in zwei Parteien, ... die eine ... nennt jenes prädikatlose Absolute ... das höchste absolute Wesen, ... die andere nennt es Materie, ... beides ist derselbe Begriff, der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern rein nur in dem verschiedenen Ausgangspunkt der beiden Bildungen.“ (Hegels Phänomenologie, p. 420, 421, 422.)

3. Endlich konnte Herr Bauer wieder in Hegel finden, daß die Substanz, wenn sie nicht zum Begriff und Selbstbewußtsein fortgeht, sich in die „Romantik“ verläuft. Aehnliches haben zu ihrer Zeit die Hallischen Jahrbücher entwickelt.

Um jeden Preis aber mußte der Geist über seinen „Widersacher“, den Materialismus, ein „einfältiges Schicksal“ verhängen.

Anmerkung. Der Zusammenhang des französischen Materialismus mit Descartes und Locke, und der Gegensatz der Philosophie des 18. Jahrhunderts gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts sind in den meisten neueren französischen Geschichten der Philosophie ausführlich dargestellt. Wir hatten hier, der kritischen Kritik gegenüber, nur Bekanntes zu wiederholen. Dagegen bedarf der Zusammenhang des Materialismus des 18. Jahrhunderts mit dem englischen und französischen Kommunismus des 19. Jahrhunderts noch einer ausführlichen Darstellung. Wir beschränken uns hier darauf, aus Helvetius, Holbach und Bentham einige wenige prägnante Stellen zu zitiren.

1. Helvetius: „Die Menschen sind nicht bös, aber ihren Interessen unterworfen. Man muß also nicht über die Bösartigkeit der Menschen klagen, sondern über die Unwissenheit der Gesetzgeber, welche das besondere Interesse immer in

Gegensatz gegen das allgemeine Interesse gestellt haben." — „Die Moralisten haben bisher keinen Erfolg gehabt, weil man in der Gesetzgebung wühlen muß, um die schöpferische Wurzel der Laster auszureißen. In Neu-Orleans dürfen die Frauen ihre Männer verstoßen, sobald sie ihrer müde sind. In solchen Ländern findet man keine falschen Frauen, weil sie kein Interesse haben es zu sein." — „Die Moral ist eine nur frivole Wissenschaft, wenn man sie nicht mit der Politik und Gesetzgebung vereint." — „Die heuchlerischen Moralisten erkennt man einerseits an der Gleichgiltigkeit, womit sie die Laster betrachten, welche die Reiche auflösen, und andererseits an dem Jähzorn, womit sie gegen Privatlaster toben." — „Die Menschen sind weder gut noch böse geboren, aber bereit, das eine oder das andere zu sein, je nachdem ein gemeinschaftliches Interesse sie vereinigt oder scheidet." — „Wie die Staatsbürger ihr besonderes Wohl nicht bewirken könnten, ohne das allgemeine Wohl zu bewirken, so gäbe es keine Lasterhaften als die Narren." — (De l'esprit, Paris 1822, I, p. 117, 240, 291, 299, 351, 369 et 339.) — Wie nach Helvetius die Erziehung, worunter er (cf. l. c. p. 390) nicht nur die Erziehung im gewöhnlichen Sinn, sondern die Gesammtheit der Lebensverhältnisse eines Individuums versteht, den Menschen bildet, wenn eine Reform nöthig ist, welche den Widerspruch zwischen dem besonderen Interesse und dem gemeinschaftlichen Interesse aufhebt, so bedarf er andererseits zur Durchführung solcher Reform einer Umwandlung des Bewußtseins: „Man kann die großen Reformen nur dadurch bewerkstelligen, daß man die stupide Verehrung der Völker für die alten Gesetze und Gewohnheiten schwächt" (p. 260, l. c.), oder, wie er anderwärts sagt, die Unwissenheit aufhebt. —

2. Holbach. Ce n'est que lui-même que l'homme peut aimer dans les objets qu'il aime: ce n'est que lui-même qu'il peut affectionner dans les êtres de son espèce. L'homme ne peut jamais se séparer de lui-même dans aucun instant de sa vie: il ne peut se perdre de vue. C'est toujours notre utilité, notre intérêt . . . qui nous fait haïr ou aimer les objets (Système social, t. I, Paris 1822, p. 80, 112), aber: l'homme pour son propre intérêt doit aimer les autres hommes puisqu'ils sont nécessaires à son bien-être . . . La morale lui prouve, que de tous les êtres le plus nécessaire à l'homme c'est l'homme. (p. 76.) La vraie morale, ainsi que la vraie politique est celle qui cherche à approcher les hommes, afin de les faire travailler par des efforts réunis à leur bonheur mutuel. Toute morale, qui sépare nos intérêts de ceux de nos associés est fausse, insensée, contraire à la nature. (p. 116.) Aimer les autres . . . c'est confondre nos intérêts avec ceux de nos associés, afin de travailler à l'utilité commune . . . La vertu n'est que l'utilité des hommes réunis en société. (p. 77.) Un homme sans passions ou sans desirs cesserait d'être un homme . . . Parfaitement détaché de lui-même, comment pourrait-on le déterminer à s'attacher à d'autres? Un homme, indifférent pour tout, privé de passions, qui se suffirait à lui-même, ne serait plus un être sociable . . . La vertu n'est que la communication du bien. l. c. p. 118. La morale religieuse ne servit jamais à rendre les mortels plus sociables. p. 86, l. c.

3. Bentham. Wir zitiren aus Bentham nur eine Stelle, worin er das „intérêt général im politischen Sinn" bekämpft. L'intérêt des individus . . . doit céder à l'intérêt public. Mais . . . qu'est-ce que cela signifie? Chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre? Cet

intérêt public, que vous personnifiez, n'est qu'un terme abstrait: il ne représente que la masse des intérêts individuels . . . S'il était bon de sacrifier la fortune d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d'en sacrifier un second, un troisième, sans qu'on puisse assigner aucune limite . . . Les intérêts individuels sont les seuls intérêts réels. (Bentham, théorie des peines et des récompenses, etc. Paris 1835, 3e éd. II, p. 230.)

e. Schliessliche Niederlage des Sozialismus.

„Die Franzosen haben eine Reihe von Systemen aufgestellt, wie die Masse zu organisiren sei; sie haben aber phantasiren müssen, da sie die Masse, wie sie ist, als brauchbares Material ansahen."

Die Franzosen und Engländer haben vielmehr bewiesen, und ganz im Detail bewiesen, daß die heutige Gesellschaftsordnung die „Masse wie sie ist" organisire und also deren Organisation sei. Die Kritik fertigt nach dem Vorgang der Allgemeinen Zeitung durch das gründliche Wort phantasiren sämmtliche sozialistischen und kommunistischen Systeme ab.

Der ausländische Sozialismus und Kommunismus ist hiermit von der Kritik erschlagen; sie verlegt ihre kriegerischen Operationen nach Deutschland.

„Als die deutschen Aufklärer in ihren Hoffnungen von 1842 sich plötzlich getäuscht sahen und in ihrer Verlegenheit nicht wußten, was nun anzufangen sei, kam ihnen noch zu rechter Zeit die Kunde von den neueren französischen Systemen. Sie konnten nun von der Hebung der niederen Volksklassen reden, und um diesen Preis durften sie sich der Frage überheben, ob sie nicht selbst zur Masse gehörten, die eben nicht nur in den untersten Schichten aufzusuchen ist."

Man sieht, die Kritik hat in der Apologie der Bauerschen literarischen Vergangenheit so sehr ihren ganzen Vorrath an wohlmeinenden Gründen erschöpft, daß sie die deutsche sozialistische Bewegung nur mehr aus der „Verlegenheit" der Aufklärer im Jahre 1842 zu erklären weiß. „Zum Glück kam ihnen die Kunde von den neueren französischen Systemen." Warum nicht von den englischen? Aus dem entscheidenden kritischen Grunde, weil Herr Bauer durch Steins Buch „Der Kommunismus und Sozialismus des heutigen Frankreichs" keine Kunde von den neueren englischen Systemen erhalten hat. Es ist dies derselbe entscheidende Grund, warum für die Kritik in ihrem Gerede über die sozialistischen Systeme immer nur französische Systeme existiren.

Die deutschen Aufklärer — klärt die Kritik weiter auf — begingen eine Sünde wider den heiligen Geist. Sie beschäftigten sich mit den schon im Jahre 1842 existirenden „niederen Volksklassen", um sich der damals noch nicht existirenden Frage zu überheben, welchen Rang sie in der Anno 1843 zu stiftenden kritischen Weltordnung einzunehmen berufen seien: Schaf oder Bock, kritischer Kritiker oder unreine Masse, der Geist oder die Materie? Vor Allem aber hätten sie ihr eigenes kritisches Seelenheil ernstlich bedenken sollen, denn was hülfe mir alle Welt, die niederen Volksklassen mit eingerechnet, so ich Schaden an meiner Seele nähme?

„Ein geistiges Wesen kann aber nicht gehoben werden, wenn es nicht verändert wird, und verändert kann es nicht werden, ehe es nicht den äußersten Widerstand erfahren hat."

Wäre die Kritik bekannter mit der Bewegung der niederen Volksklassen, sie wüßte, daß der äußerste Widerstand, den sie vom praktischen Leben erfahren haben, sie täglich verändert. Die neue prosaische und poetische Literatur, welche in England und Frankreich von den niederen Volksklassen ausgeht, würde ihr beweisen, daß die niederen Volksklassen auch ohne die unmittelbare Beschattung durch den heiligen Geist der kritischen Kritik, sich geistig zu heben wissen.

„Diejenigen" phantasirt die absolute Kritik weiter, „deren ganzes Besitzthum das Wort Organisation der Masse ist, u. s. w."

Von „Organisation der Arbeit" wurde viel gesprochen, obgleich auch dieses „Stichwort" nicht von den Sozialisten selbst, sondern von der politisch-radikalen Partei in Frankreich ausging, welche eine Vermittlung zwischen der Politik und dem Sozialismus versuchte. Von „Organisation der Masse" als einem erst noch zu lösenden Problem, sprach Niemand vor der kritischen Kritik. Es wurde im Gegentheil gezeigt, daß die bürgerliche Gesellschaft, die Auflösung der alten feudalen Gesellschaft, diese Organisation ist.

Die Kritik führt ihren Fund mit Gänsefüßen an. Die Gans, welche Herrn Bauer jene Parole zur Rettung des Kapitols zugeschnattert hat, ist Niemand anders, als seine eigene Gans, die kritische Kritik. Sie hat die Masse neu organisirt, indem sie dieselbe als den absoluten Widersacher des Geistes konstruirte. Der Gegensatz des Geistes und der Masse ist die kritische „Organisation der Gesellschaft", wobei der Geist oder die Kritik die organisirende Arbeit, die Masse den Rohstoff, und die Geschichte das Fabrikat vorstellt.

Fragen wir nach den großen Siegen, welche die absolute Kritik in ihrem dritten Feldzug über die Revolution, den Materialismus und den Sozialismus davongetragen hat, was das letzte Resultat dieser Herkulesarbeiten ist? Kein anderes, als daß jene Bewegungen resultatlos untergingen, weil sie noch mit Masse versetzte Kritik oder mit Materie versetzter Geist war[en]. Sogar in der eigenen literarischen Vergangenheit des Herrn Bauer entdeckte die Kritik eine vielseitige Verunreinigung der Kritik durch die Masse. Wenn sie aber hier statt einer Kritik eine Apologie schreibt, statt preiszugeben „sicher stellt", statt in der Versetzung des Geistes mit dem Fleische den Tod auch des Geistes zu finden, vielmehr die Sache umkehrt und in der Versetzung des Fleisches mit dem Geist das Leben sogar des Bauerschen Fleisches findet — so ist sie dagegen um so rücksichtsloser und entschiedener terroristisch, so bald die unvollendete, noch mit Masse versetzte Kritik nicht mehr das Werk des Herrn Bauer ist, sondern das Werk ganzer Völker und einer Reihe von profanen Franzosen und Engländern, sobald die unvollendete Kritik nicht mehr die Judenfrage, oder die gute Sache der Freiheit, oder Staat, Religion und Partei, sondern die Revolution, der Materialismus, der Sozialismus, der Kommunismus heißt. Die Kritik hat so die Verunreinigung des Geistes durch die Materie und der Kritik durch die Masse vertilgt, indem sie ihr eigenes Fleisch verschonte und fremdes Fleisch kreuzigte.

Auf eine oder die andere Weise ist der „mit Fleisch versetzte Geist", oder die „mit Masse versetzte Kritik" jedenfalls aus dem Wege geräumt. An die Stelle dieser unkritischen Versetzung ist die absolut kritische Zersetzung von Geist und Fleisch, Kritik und Masse, ihr reiner Gegensatz getreten. Dieser Gegensatz in seiner welthistorischen Gestalt, wie er das wahre geschichtliche Interesse der Gegenwart bildet, ist der Gegensatz des Herrn Bauer und Konsorten oder des Geistes gegen den sonstigen Rest des Menschengeschlechts als der Materie.

Die Revolution, der Materialismus und der Kommunismus haben also ihren geschichtlichen Zweck erfüllt. Sie haben durch ihren Untergang dem kritischen Herrn seine Wege bereitet. Hosiannah!

f. Der spekulative Kreislauf der absoluten Kritik, und die Philosophie des Selbstbewusstseins.

Die Kritik, weil sie sich auf Einem Gebiete angeblich vollendet und rein durchgeführt hatte, beging also nur ein Versehen, „nur" eine „In-

konsequenz", wenn sie nicht auf allen Gebieten der Welt „rein" und „vollendet" war. Das „Eine" kritische Gebiet ist kein anderes als das Gebiet der Theologie. Die reine Gegend dieses Gebiets erstreckt sich von der Kritik der Synoptiker von Bruno Bauer, bis zum Entdeckten Christenthum von Bruno Bauer als der äußersten Grenzveste.

„Mit dem Spinozismus", heißt es, „war die neuere Kritik endlich ins Reine gekommen; es war also eine Inkonsequenz, wenn sie — war es auch nur an einzelnen falsch auslaufenden Punkten — die Substanz auf einem Gebiet unbefangen voraussetzte."

Wurde vorhin das Geständniß von der Verwicklung der Kritik in politische Vorurtheile sogleich dahin gemildert, daß diese Verwicklung „im Grunde so locker!" gewesen sei, so wird hier das Geständniß der Inkonsequenz temperirt durch das Einschiebsel, daß sie nur an einzelnen, falsch auslaufenden Punkten begangen wurde. Die Schuld lag nicht an Herrn Bauer, sondern an den falschen Punkten, welche, wie widerspenstige Gäule, mit der Kritik durchliefen.

Einige Zitate werden zeigen, daß die Kritik durch die Ueberwindung des Spinozismus zum Hegelschen Idealismus, von der „Substanz" zu einem andern metaphysischen Ungeheuer, zu dem „Subjekt", der „Substanz als Prozeß", dem „unendlichen Selbstbewußtsein" kam, und daß das schließliche Resultat der „vollendeten" und „reinen" Kritik die Wiederherstellung der christlichen Kreationstheorie in spekulativer, Hegelscher Form ist.

Schlagen wir zunächst die Kritik der Synoptiker auf: „Strauß bleibt dem Standpunkt getreu, welchem die Substanz das Absolute ist. Die Ueberlieferung in dieser Form der Allgemeinheit, welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Bestimmtheit der Allgemeinheit erreicht hat, die nämlich nur im Selbstbewußtsein, in dessen Einzelnheit und Unendlichkeit zu erreichen ist, ist Nichts als die Substanz, die aus ihrer logischen Einfachheit herausgetreten und als die Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz angenommen hat." (Kritik der Synoptiker, Bd. 1, Vorrede p. VI.)

Ueberlassen wir „die Allgemeinheit, welche eine Bestimmtheit erreicht", die „Einzelnheit und Unendlichkeit" — den Hegelschen Begriff — ihrem Schicksal. — Statt zu sagen, daß die Anschauung, welche in der Straußischen Theorie von der „Macht der Gemeinde" und der „Tradition" durchgeführt wird, ihren abstrakten Ausdruck, ihre logisch-meta-

physische Hieroglyphe in der spinozistischen Vorstellung der Substanz besitzt, läßt Herr Bauer „die Substanz aus ihrer logischen Einfachheit heraustreten, und in der Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz annehmen". Er wendet den Hegelschen Wunderapparat an, welcher die „metaphysischen Kategorien" — die aus der Wirklichkeit extrahirten Abstraktionen — aus der Logik, wo sie in die „Einfachheit" des Gedankens aufgelöst sind, herausspringen und „eine bestimmte Form" der physischen oder menschlichen Existenz annehmen, sich inkarniren läßt. Hinrichs hilf!

„Mysteriös", fährt die Kritik gegen Strauß fort, „mysteriös ist diese Ansicht, weil sie in jedem Augenblicke, wenn sie den Prozeß, welchem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, erklären und zur Anschauung bringen will, immer nur den Schein eines Prozesses hervorbringen kann; — der Satz: die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quellen und ihren Ursprung, setzt zweimal dasselbe: die Tradition und die evangelische Geschichte, setzt beide allerdings auch in Verhältniß, aber sagt uns nicht, welchem inneren Prozeß der Substanz die Entwicklung und Auslegung ihren Ursprung verdanke."

Nach Hegel ist die Substanz als innerer Prozeß zu fassen. Die Entwicklung von dem Standpunkt der Substanz charakterisirt er, wie folgt: „Näher diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Dasselbe sich verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur . . . einen langweiligen Schein von Verschiedenheit enthält." (Phänomenologie, Vorrede p. 12.) Hinrichs hilf!

Herr Bauer fährt fort: „Die Kritik hat sich demnach gegen sich selbst zu richten und die mysteriöse Substanzialität . . . dahin aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz selber treibt, zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Idee und zu deren wirklichen Existenz, dem unendlichen Selbstbewußtsein."

Die Kritik Hegels gegen den Substanzialitätsstandpunkt fährt fort: „Die Verschlossenheit der Substanz ist aufzuschließen und diese zum Selbstbewußtsein zu erheben." (l. c. p. 7.)

Auch bei Bauer ist das Selbstbewußtsein die zum Selbstbewußtsein erhobene Substanz oder das Selbstbewußtsein als die Substanz, das Selbstbewußtsein ist aus einem Prädikate des Menschen in ein selbständiges Subjekt verwandelt. Es ist die metaphysisch-theologische Karri-

katur des Menschen in seiner Trennung von der Natur. Das Wesen dieses Selbstbewußtseins ist daher nicht der Mensch, sondern die Idee, deren wirkliche Existenz es ist. Es ist die menschgewordene Idee und darum auch unendlich. Alle menschlichen Eigenschaften verwandeln sich daher mysteriöser Weise in Eigenschaften des imaginären „unendlichen Selbstbewußtseins". Herr Bauer sagt daher ausdrücklich von diesem „unendlichen Selbstbewußtsein", daß Alles in ihm seinen Ursprung und seine Erklärung, das heißt seinen Existenzialgrund finde. Hinrichs hilf!

Herr Bauer fährt fort: „Die Kraft des Substanzialitätsverhältnisses liegt in seinem Triebe, der uns zum Begriff, zur Idee und zum Selbstbewußtsein führt."

Hegel sagt: „So ist der Begriff die Wahrheit der Substanz." „Der Uebergang des Substanzialitätsverhältnisses geschieht durch seine eigene immanente Nothwendigkeit und ist weiter Nichts, als daß der Begriff ihre Wahrheit ist." „Die Idee ist der adäquate Begriff." „Der Begriff ... zur freien Existenz gediehen ... ist nichts Anderes als das Ich oder das reine Selbstbewußtsein." (Logik. Hegels Werke, 2. Auflage, 5. Band, p. 6, 9, 229, 13.) Hinrichs hilf!

Hochkomisch erscheint es, wenn Herr Bauer in seiner Literaturzeitung noch sagt: „Schon Strauß verfiel, weil er die Kritik des Hegelschen Systems nicht zu vollenden vermochte, wenn er auch durch seine halbe Kritik die Nothwendigkeit ihrer Vollendung bewies ꝛc."

Nicht die vollendete Kritik des Hegelschen Systems, sondern höchstens die Vollendung des Hegelschen Systems, wenigstens in ihrer Anwendung auf die Theologie, glaubte Herr Bauer selbst in seiner Kritik der Synoptiker zu geben.

Er bezeichnet seine Kritik (Vorrede der Synoptiker, p. XXI) als „letzte That eines bestimmten Systems", welches kein anderes System als das Hegelsche ist.

Der Kampf zwischen Strauß und Bauer über die Substanz und das Selbstbewußtsein ist ein Kampf innerhalb der Hegelschen Spekulationen. In Hegel sind drei Elemente, die spinozistische Substanz, das Fichtesche Selbstbewußtsein, die Hegelsche nothwendig-widerspruchsvolle Einheit von beiden, der absolute Geist. Das erste Element ist die metaphysisch travestirte Natur in der Trennung vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestirte Geist in der Trennung von der Natur, das

dritte ist die metaphysisch travestirte Einheit von beiden, der wirkliche Mensch und die wirkliche Menschengattung.

Strauß führte den Hegel auf spinozistischem Standpunkt, Bauer den Hegel auf Fichteschem Standpunkt innerhalb des theologischen Gebietes konsequent durch. Beide kritisirten Hegel, in so fern bei ihm jedes der beiden Elemente durch das andere verfälscht wird, während sie jedes derselben zu seiner einseitigen, also konsequenten Ausführung entwickelten. — Beide gehen daher in ihrer Kritik über Hegel hinaus, aber Beide bleiben auch innerhalb seiner Spekulation stehen und repräsentiren jeder nur eine Seite seines Systems. Erst Feuerbach, der den Hegel auf Hegelschem Standpunkt vollendete und kritisirte, indem er den metaphysischen absoluten Geist in den „wirklichen Menschen auf der Grundlage der Natur" auflöste, vollendete die Kritik der Religion, indem er zugleich zur Kritik der Hegelschen Spekulation und daher aller Metaphysik die großen und meisterhaften Grundzüge entwarf.

Bei Herrn Bauer ist es zwar nicht mehr der heilige Geist, aber es ist das unendliche Selbstbewußtsein, welches dem Evangelisten in die Feder diktirt.

„Wir dürfen kein Hehl mehr haben, daß die richtige Auffassung der evangelischen Geschichte auch ihre philosophischen Grundlagen habe, nämlich an der Philosophie des Selbstbewußtseins." (Bruno Bauer, Kritik der Synoptiker, Vorrede p. XV.)

Diese Bauersche Philosophie des Selbstbewußtseins, wie die Resultate, welche Herr Bauer aus seiner Kritik der Theologie gewann, sollen durch einige Auszüge aus dem Entdeckten Christenthum, seiner letzten religionsphilosophischen Schrift, charakterisirt werden.

Am angeführten Ort heißt es über die französischen Materialisten: „Wenn die Wahrheit des Materialismus die Philosophie des Selbstbewußtseins aufgefunden, und das Selbstbewußtsein als das All, als die Lösung des Räthsels der spinozistischen Substanz und als die wahrhafte Causa sui erkannt ist . . . wozu ist der Geist da? Wozu das Selbstbewußtsein? Als ob nicht das Selbstbewußtsein, indem es die Welt, den Unterschied setzt, und in dem, was es hervorbringt, sich selbst hervorbringt, da es den Unterschied des Hervorgebrachten von ihm selbst wieder aufhebt, da es also nur in der Bewegung es selber ist — als ob es nicht in dieser Bewegung, die es selber ist, seinen Zweck hätte und sich selbst erst besäße!" (Entdecktes Christenthum, p. 113.)

„Die französischen Materialisten haben die Bewegungen des Selbstbewußtseins allerdings als die Bewegungen des allgemeinen Wesens, der Materie, gefaßt, aber noch nicht sehen können, daß die Bewegung des Universums erst als die Bewegung des Selbstbewußtseins wirklich für sich geworden und zur Einheit mit ihr selbst zusammengegangen ist.“ (l. c. p. 115.) Hinrichs hilf!

Der erste Satz heißt zu deutsch:

Die Wahrheit des Materialismus ist das Gegentheil des Materialismus, der absolute, das heißt ausschließliche, überschwängliche Idealismus. Das Selbstbewußtsein, der Geist ist das All. Außer ihm ist Nichts. „Das Selbstbewußtsein“, „der Geist“ ist der allmächtige Schöpfer der Welt, des Himmels und der Erde. Die Welt ist eine Lebensäußerung des Selbstbewußtseins, das sich entäußern und Knechtsgestalt annehmen muß, aber der Unterschied der Welt von Selbstbewußtsein ist nur ein Scheinunterschied. Das Selbstbewußtsein unterscheidet nichts Wirkliches von sich. Die Welt ist vielmehr nur eine metaphysische Distinktion, ein Gespinst seines ätherischen Gehirns und eine Einbildung desselben. Es hebt daher den Schein, als wenn Etwas außer ihm existire, den es für einen Augenblick konzessionirt hat, wieder auf, und erkennt in seinem „Hervorgebrachten“ keinen realen, also keinen realiter sich von ihm unterscheidenden Gegenstand an. Durch diese Bewegung aber bringt das Selbstbewußtsein sich erst als absolut hervor, denn der absolute Idealist muß nothwendig, um absoluter Idealist zu sein, beständig den sophistischen Prozeß durchmachen, erst die Welt außer ihm in ein Scheinwesen, in einen bloßen Einfall seines Gehirns zu verwandeln, und hinterher diese Phantasiegestalt für das, was sie ist, für eine bloße Phantasie zu erklären, um schließlich sein alleiniges, ausschließliches, auch nicht mehr von dem Schein einer Außenwelt genirtes Dasein proklamiren zu können.

Der zweite Satz heißt zu deutsch:

Die französischen Materialisten haben allerdings die Bewegungen der Materie als geistvolle Bewegungen gefaßt, aber sie haben noch nicht sehen können, daß sie keine materiellen, sondern ideellen Bewegungen, Bewegungen des Selbstbewußtseins, also pure Gedankenbewegungen sind. Sie haben noch nicht sehen können, daß die wirkliche Bewegung des Universums erst als die von der Materie, das heißt von der Wirklichkeit freie und befreite ideale Bewegung des Selbstbewußtseins wahrhaft

und wirklich geworden ist, das heißt, daß eine von der idealen Hirnbewegung unterschiedene materielle Bewegung nur zum Schein existirt. Hinrichs hilf!

Diese spekulative Kreationstheorie findet man fast wörtlich bei Hegel; und man kann sie schon in seinem ersten Werke, in seiner Phänomenologie finden.

„Die Entäußerung des Selbstbewußtseins ist es, welche die Dingheit setzt . . . In dieser Entäußerung setzt es sich als Gegenstand, oder den Gegenstand als sich selbst. Andererseits liegt hierin zugleich dies andere Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit eben so sehr aufgehoben und in sich zurückgenommen hat. . . . Dieses ist die Bewegung des Bewußtseins.“ (Hegel, Phänomenologie p. 575.)

„Das Selbstbewußtsein hat einen Inhalt, den es von sich unterscheidet . . . Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des sich selbst Aufhebens . . . Dieser Inhalt, bestimmter angegeben, ist nichts Anderes, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar für sich als Geist durchläuft.“ (l. c. p. 583.)

In Bezug auf diese Kreationstheorie Hegels bemerkt Feuerbach: „Die Materie ist die Selbstentäußerung des Geistes. Damit bekommt die Materie selbst Geist und Verstand — zugleich ist sie aber doch wieder als ein nichtiges, unwahres Wesen gesetzt, indem erst das aus dieser Entäußerung sich herstellende, das heißt die Materie, die Sinnlichkeit von sich abstreifende Wesen als das Wesen in seiner Vollendung, in seiner wahren Gestalt und Form ausgesprochen wird. Das natürliche, materiell Sinnliche ist also auch hier das zu Negirende, wie in der Theologie die durch die Erbsünde vergiftete Natur.“ (Philosophie der Zukunft, p. 35.)

Herr Bauer vertheidigt also den Materialismus gegen die unkritische Theologie, indem er ihm zugleich vorwirft, „noch nicht“ kritische Theologie, Verstandestheologie, Hegelsche Spekulation zu sein. Hinrichs! Hinrichs!

Herr Bauer, der nun auf allen Gebieten seinen Gegensatz gegen die Substanz, seine Philosophie des Selbstbewußtseins oder des Geistes durchführt, muß daher auf allen Gebieten nur mit seinen eigenen Hirngespinsten zu thun haben. Die Kritik ist in seiner Hand das Instrument, um Alles, was außer dem unendlichen Selbstbewußtsein noch

eine endliche materielle Existenz behauptet, in bloßen Schein und in reine Gedanken zu sublimiren. Er bekämpft in der Substanz nicht die metaphysische Illusion, sondern den weltlichen Kern — die Natur, die Natur sowohl wie sie außer dem Menschen existirt, als wie sie seine eigene Natur ist. Auf keinem Gebiete die Substanz voraussetzen — er spricht noch in dieser Sprache — heißt ihm also: kein vom Denken unterschiedenes Sein, keine von der geistigen Spontaneität unterschiedene Naturenergie, keine vom Verstand unterschiedene menschliche Wesenskraft, kein von der Thätigkeit unterschiedenes Leiden, keine von der eigenen Wirkung unterschiedene Einwirkung von Anderen, kein vom Wissen unterschiedenes Fühlen und Wollen, kein vom Kopf unterschiedenes Herz, kein vom Subjekt unterschiedenes Objekt, keine von der Theorie unterschiedene Praxis, keinen vom Kritiker unterschiedenen Menschen, keine von der abstrakten Allgemeinheit unterschiedene wirkliche Gemeinschaft, kein vom Ich unterschiedenes Du anerkennen. Es ist daher konsequent, wenn Herr Bauer dazu fortgeht, sich selbst mit dem unendlichen Selbstbewußtsein, mit dem Geist zu identifiziren, das heißt an die Stelle dieser seiner Geschöpfe ihren Schöpfer zu setzen. Es ist eben so konsequent, die übrige Welt, welche eigensinnig darauf beharrt, etwas von seinem Hervorgebrachten Unterschiedenes zu sein, als halsstarrige Masse und Materie zu verwerfen. Und nun, so hofft er,

Dauert es nicht lange
Und mit den Körpern wirds zu Grunde gehn.

Seine eigene Verstimmung, bisher

Dem Etwas dieser plumpen Welt

nicht beikommen zu können, konstruirt er sich ebenfalls konsequent, als Selbstverstimmung dieser Welt, und die Empörung seiner Kritik über die Entwicklung der Menschheit, als massenhafte Empörung der Menschheit gegen seine Kritik, gegen den Geist, gegen Herrn Bruno Bauer und Konsorten.

Herr Bauer war ein Theologe von Urbeginn an, aber kein gewöhnlicher, sondern ein kritischer Theologe, oder theologischer Kritiker. Schon als das äußerste Extrem der althegelschen Orthodoxie, als spekulativer Zurechtmacher alles religiösen und theologischen Unsinns, erklärte er beständig die Kritik für sein Privateigenthum. Er bezeichnete damals die Straußische Kritik als menschliche Kritik, und machte ausdrücklich im Gegensatz zu derselben das Recht der göttlichen Kritik geltend. Das

große Selbstgefühl, oder Selbstbewußtsein, welches der versteckte Kern dieser Göttlichkeit war, schälte er später aus der religiösen Vermummung heraus, verselbständigte es als ein eigenes Wesen und erhob es unter der Firma: Das unendliche Selbstbewußtsein, zum Prinzipe der Kritik. In seiner eigenen Bewegung vollzog er sodann die Bewegung, welche die „Philosophie des Selbstbewußtseins“ als absoluten Lebensakt beschreibt. Er hob den „Unterschied des Hervorgebrachten“, des unendlichen Selbstbewußtseins von dem Hervorbringenden, ihm selber, wieder auf, und erkannte, daß es in seiner Bewegung „nur er selber war“, daß also die Bewegung des Universums erst in seiner idealen Selbstbewegung wahrhaft und wirklich wird.

Die göttliche Kritik in ihrer Rückkehr in sich ist auf rationelle, bewußte, kritische Weise wiederhergestellt, das Ansichsein ist zum An- und Fürsichsein, und erst im Schluß ist der erfüllte, verwirklichte, offenbarte Anfang geworden. Die göttliche Kritik im Unterschied von der menschlichen hat sich offenbart als die Kritik, als die reine Kritik, als die kritische Kritik. An die Stelle der Apologie des alten und neuen Testaments ist die Apologie der alten und neuen Werke des Herrn Bauer getreten. Der theologische Gegensatz von Gott und Mensch, von Geist und Fleisch, von Unendlichkeit und Endlichkeit, ist in den kritisch-theologischen Gegensatz des Geistes, der Kritik oder des Herrn Bauer, und der Materie, der Masse oder der profanen Welt verwandelt. Der theologische Gegensatz von Glauben und Vernunft hat sich gelöst in den kritisch-theologischen Gegensatz des gesunden Menschenverstandes, und des rein kritischen Denkens. Die Zeitschrift für spekulative Theologie hat sich in die kritische Literaturzeitung verwandelt. Der religiöse Welterlöser endlich ist verwirklicht in dem kritischen Welterlöser, Herrn Bauer.

Das letzte Stadium Herrn Bauers ist keine Anomalie und [in] seiner Entwicklung, es ist ihre Rückkehr in sich aus ihrer Entäußerung. Es versteht sich, daß das Moment, worin die göttliche Kritik sich entäußerte und aus sich heraustrat, mit dem Moment zusammenfällt, wo sie theilweise sich untreu wurde und Menschliches schuf.

Die absolute Kritik, in ihren Anfangspunkt zurückgekehrt, hat den spekulativen Kreislauf und damit ihren Lebenslauf beendigt. Ihre weitere Bewegung ist reines — über alles massenhafte Interesse erhabenes Kreisen in sich selbst und darum ohne alles weitere Interesse für die Masse.

Siebentes Kapitel.

Die Korrespondenz der kritischen Kritik.

1. Die kritische Masse.

Où peut-on être mieux
Qu'au sein de sa famille.

Die kritische Kritik in ihrem absoluten Dasein als Herr Bruno hat die Menschheit in Masse, die ganze Menschheit, die nicht kritische Kritik ist, für ihren Gegensatz erklärt, für ihren wesentlichen Gegenstand, wesentlich, weil die Masse ad majorem gloriam dei, der Kritik, des Geistes, vorhanden, Gegenstand, weil sie die bloße Materie der kritischen Kritik ist. Die kritische Kritik hat ihr Verhältniß zur Masse als das welthistorische Verhältniß der Gegenwart proklamirt.

Man bildet indessen noch keinen welthistorischen Gegensatz durch die Erklärung, sich im Gegensatz zu der ganzen Welt zu befinden. Man kann sich einbilden, der Stein des allgemeinen Anstoßes zu sein, weil man aus Ungeschick allgemein anstößt. Zu einem welthistorischen Gegensatz gehört nicht nur, daß ich die Welt für meinen Gegensatz erkläre, sondern daß andererseits die Welt mich für ihren wesentlichen Gegensatz erklärt, als solchen behandelt und anerkennt. Diese Anerkennung verschafft sich die kritische Kritik durch die Korrespondenz, welche den Beruf hat, das kritische Erlöseramt, wie das allgemeine Aergerniß der Welt an dem kritischen Evangelium, vor der Welt zu bezeugen. Die kritische Kritik ist sich selbst Gegenstand, als Gegenstand der Welt. Die Korrespondenz soll sie als solchen zeigen, als gegenwärtiges Weltinteresse.

Die kritische Kritik gilt sich als absolutes Subjekt. Das absolute Subjekt bedarf des Kultus. Zum wirklichen Kultus gehören dritte gläubige Individuen. Die heilige Familie zu Charlottenburg empfängt daher den gebührenden Kultus von ihren Korrespondenten. Die Korrespondenten sagen ihr, was sie ist, und was ihr Gegner, die Masse, nicht ist.

Indem auf diese Weise die Meinung der Kritik von sich selbst als Meinung der Welt dargestellt, indem ihr Begriff verwirklicht wird, verfällt sie allerdings der Inkonsequenz. Innerhalb ihrer selbst zeigt sich eine Art von Massenbildung, nämlich die Bildung einer kritischen Masse, welche den einsilbigen Beruf hat, das unermüdliche Echo der kritischen

Stichworte zu sein. Der Konsequenz wegen ist diese Inkonsequenz verzeihlich. Die kritische Kritik, die nicht in der sündigen Welt zu Hause ist, muß in ihrem eigenen Hause eine sündige Welt etabliren.

Der Korrespondent der kritischen Kritik, das Glied der kritischen Masse, wandelt nicht auf Rosen. Sein Weg ist ein schwieriger, dornenvoller, ein kritischer Weg. Die kritische Kritik ist ein spiritualistischer Herr, reine Spontaneität, actus purus, intolerant gegen jede Einwirkung von Außen. Der Korrespondent darf also nur ein Scheinsubjekt sein, nur zum Schein sich selbständig zur kritischen Kritik verhalten, nur scheinbar ihr etwas Neues und Eigenes mittheilen wollen. In Wahrheit ist er ihr eigenes Machwerk, das nur für einen Augenblick vergegenständlichte und verselbständigte Vernehmen ihrer selbst.

Die Korrespondenten verfehlen daher nicht, unaufhörlich zu versichern, daß die kritische Kritik selbst weiß, einsieht, kennt, begreift, erfährt, was ihr in demselben Augenblick zum Schein mitgetheilt wird. So braucht zum Beispiel Zerrleder die Wendungen: „Begreifen Sie es? Sie wissen. Sie wissen zum zweiten und dritten Mal. Sie werden nun genug gehört haben, um selbst einsehen zu können."

So der Breslauer Korrespondent Fleischhammer: „Daß aber 2c., wird Ihnen so wenig wie mir ein Räthsel sein." Oder der Züricher Korrespondent Hirzel: „Sie werden wohl selbst erfahren." Der kritische Korrespondent respektirt so sorgsam das absolute Begreifen der kritischen Kritik, daß er ihr selbst da ein Begreifen zumuthet, wo absolut Nichts zu begreifen ist; zum Beispiel Fleischhammer: „Sie werden mich vollständig (!) begreifen (!), wenn ich Ihnen sage, daß man kaum ausgehen kann, ohne jungen katholischen Geistlichen in ihren langen schwarzen Kutten und Mänteln zu begegnen."

Ja, in ihrer [seiner] Angst hört der Korrespondent die kritische Kritik sagen, antworten, ausrufen, auslachen!

So zum Beispiel Zerrleder: „Aber — sagen Sie; nun gut, so hören Sie." So Fleischhammer: „Doch, ich höre schon, was Sie sagen; — ich meinte damit auch nur." So Hirzel: „Edelmann, werden Sie ausrufen!" So ein Tübinger Korrespondent: „Lachen Sie mich nicht aus!"

Die Korrespondenten gebrauchen daher auch die Wendung, daß sie der kritischen Kritik Thatsachen mittheilen, und ihr die geistige Interpretation zumuthen, ihr Prämissen liefern und ihr die Konklusion überlassen, oder sich gar entschuldigen, ihr längst Bekanntes wieder zu käuen.

So Zerrleder: „Es ist Ihrem Korrespondenten nur möglich, ein Bild, eine Schilderung der Thatsachen zu geben. Der Geist, der diese Dinge belebt, wird ja Ihnen gerade nicht unbekannt sein." Oder auch: „Nun werden Sie sich schon selber den Schluß ziehen."

So Hirzel: „Daß jede Schöpfung aus dem Extrem ihres Gegensatzes hervorgegangen, mit diesem spekulativen Satze werde ich Sie noch erst unterhalten dürfen."

Oder auch die Erfahrungen des Korrespondenten sind blos die Erfüllung und Bestätigung kritischer Prophezeiungen.

So Fleischhammer: „Ihre Vorhersagung ist eingetroffen." So Zerrleder: „Die Tendenzen, welche ich Ihnen als in der Schweiz immer weiter um sich greifend geschildert habe, weit entfernt unheilvoll zu sein, sind nur glückliche — nur eine Bestätigung Ihres schon oft ausgesprochenen Gedankens 2c."

Die kritische Kritik fühlt sich zuweilen gedrungen, die Herablassung auszusprechen, die in ihrem Korrespondiren liege, und sie motivirt diese Herablassung dadurch, daß der Korrespondent irgend ein Pensum glücklich absolvirt habe. So schreibt Herr Bruno dem Tübinger Korrespondenten: „Es ist wirklich eine Inkonsequenz von mir, daß ich auf Deinen Brief antworte. — — Auf der anderen Seite hast Du wieder ... so Treffendes bemerkt, daß ich Dir ... die erbetene Aufklärung nicht versagen kann."

Die kritische Kritik läßt sich aus der Provinz schreiben, worunter nicht die Provinz im politischen Sinne, die bekanntlich in Deutschland nirgendwo existirt, zu verstehen ist, sondern die kritische Provinz, deren Hauptstadt Berlin ist, Berlin, der Sitz der kritischen Patriarchen und der heiligen kritischen Familie, während in den Provinzen die kritische Masse haust. Die kritischen Provinzen wagen nur unter Bücklingen und Entschuldigungen die Aufmerksamkeit der höchsten kritischen Stelle in Anspruch zu nehmen.

So schreibt ein Anonymus an Herrn Edgar, der als Mitglied der heiligen Familie ebenfalls ein vornehmer Herr ist: „Geehrter Herr! Darin, daß die Jugend sich gern bei gemeinschaftlichen Bestrebungen zusammen schließt (unsere beiderseitige Altersverschiedenheit beruht nur auf zwei Jahren), wollen Sie die Entschuldigung für diese Zeilen finden." Dieser Altersgenosse des Herrn Edgar bezeichnet sich nebenbei als das Wesen der neuesten Philosophie. Ist es nicht in der Ord-

nung, daß die Kritik mit dem Wesen der Philosophie in Korrespondenz steht? Wenn der Altersgenosse des Herrn Edgar versichert, daß er seine Zähne schon verloren habe, so ist das nur eine Anspielung auf sein allegorisches Wesen. Dies Wesen der neuesten Philosophie hat von Feuerbach das Moment der Bildung in die objektive Anschauung setzen gelernt. Es giebt sogleich eine Probe von seiner Bildung und Anschauung, indem es Herrn Edgar zugleich versichert, es habe eine „Totalitätsanschauung von seiner Novelle" — es leben feste Grundsätze! — gewonnen und zugleich offen gesteht, Herrn Edgars Absicht sei ihm durchaus nicht recht klar geworden, ja schließlich die Versicherung der gewonnenen Totalitätsanschauung durch die Frage paralysirt: „Oder habe ich Sie total mißverstanden?" Nach dieser Probe wird man es in der Ordnung finden, wenn das Wesen der neuesten Philosophie in Bezug auf die Masse sich dahin äußert: „Wir müssen uns wenigstens einmal herablassen, den Zauberknoten untersuchen und lösen, der dem gemeinen Menschenverstand den Eingang in die unbeschränkte Denkfluth nicht gestattet."

Will man sich eine vollständige Anschauung von der kritischen Masse erwerben, so lese man Herrn Hirzels aus Zürich Korrespondenz (Heft V). Dieser Unglückliche memorirt mit wahrhaft rührender Gelehrigkeit und lobenswerthem Gedächtniß die kritischen Stichworte. Herrn Brunos Lieblingsphrasen von den Schlachten, die er geliefert, von den Feldzügen, die er entworfen und geleitet habe, fehlen nicht. Namentlich aber erfüllt Herr Hirzel seinen Beruf als Glied der kritischen Masse, wenn er über die profane Masse und ihr Verhältniß zur kritischen Kritik eifert.

Er spricht von der Masse, die an der Geschichte Theil zu haben meine, „von der reinen Masse", von der „reinen Kritik", von der „Reinheit dieses Gegensatzes" — „ein Gegensatz, so rein — wie ihn die Geschichte nie so rein gegeben habe", — von dem „malkontenten Wesen", von der „vollendeten Leerheit, Verstimmung, Muthlosigkeit, Herzlosigkeit, Zaghaftigkeit, Wuth, Erbitterung der Masse gegen die Kritik, von der Masse, die nur dazu da sei, um die Kritik durch ihren Widerstand schärfer und wachsamer zu machen". Er spricht von der „Schöpfung aus dem Extrem des Gegensatzes", von der Erhabenheit der Kritik über Haß und dergleichen profane Affekte. Auf diesen Reichthum an kritischen Stichworten beschränkt sich die ganze Lieferung des

Herrn Hirzel an die Literaturzeitung. Wie er der Masse ihre Zufriedenheit mit der bloßen „Gesinnung“, dem „guten Willen“, „der Phrase“, dem „Glauben“ 2c. vorwirft, so begnügt er sich selbst als ein Glied der kritischen Masse mit Phrasen, mit Aeußerungen seiner „kritischen Gesinnung“, seines „kritischen Glaubens“, seines „kritischen guten Wollens“, und überläßt Herrn Bruno und Kompagnie das „Handeln, Arbeiten, Kämpfen“ und die „Werke“.

Trotz der fürchterlichen Schilderung, welche die Mitglieder der kritischen Masse von der welthistorischen Spannung der profanen Welt gegen die kritische Kritik entwerfen, ist wenigstens für den Ungläubigen noch nicht einmal der Thatbestand konstatirt, der Thatbestand dieser welthistorischen Spannung. Die dienstfertige und unkritische Wiederholung der kritischen „Einbildungen“ und „Prätensionen“ im Munde der Korrespondenten beweist nur, daß die fixen Ideen des Herrn auch die fixen Ideen des Dieners sind. Einer der kritischen Korrespondenten versucht zwar, aus Thatsachen zu beweisen. „Ihr seht“, schreibt er der heiligen Familie, „daß die Literaturzeitung ihren Zweck erfüllt, das heißt, daß sie keinen Anklang findet. Anklang könnte sie nur finden, wenn sie mit der Gedankenlosigkeit mitklingelte, wenn Ihr mit dem Schellenspiel von Redensarten einer ganzen Janitscharenmusik gangbarer Kategorien stolz voran schrittet.“ Ein Schellenspiel von Redensarten einer ganzen Janitscharenmusik gangbarer Kategorien! Man sieht, der kritische Korrespondent bestrebt sich, in nicht „gangbaren“ Redensarten einherzutraben. Seine Auslegung der Thatsache, daß die Literaturzeitung keinen Anklang findet, muß indeß als rein apologetisch zurückgewiesen werden. Man könnte diese Thatsache vielmehr umgekehrt dahin auslegen, daß die kritische Kritik sich im Einklang mit der großen Masse, nämlich der großen Masse der Skribenten befindet, die keinen Anklang findet.

Es genügt also nicht, daß die kritischen Korrespondenten die kritischen Redensarten als „Gebet“ an die heilige Familie und zugleich als „Verfluchungsformel“ gegen die Masse richten. Es bedarf unkritischer, massenhafter Korrespondenten, es bedarf wirklicher Abgeordneter der Masse an die kritische Kritik, um die wirkliche Spannung der Masse mit der Kritik zu beweisen.

Die kritische Kritik räumt daher auch der unkritischen Masse eine Stelle ein. Sie läßt unbefangene Repräsentanten derselben mit sich korrespon-

diren, den Gegensatz zu sich als wichtig, als absolut anerkennen und den Angstschrei nach Erlösung aus dem Gegensatz erschallen.

2. Die unkritische Masse und die kritische Kritik.

a. Die verstockte Masse und die unbefriedigte Masse.

Die Herzenshärte, die Verstocktheit und blinde Ungläubigkeit „der Masse“ hat einen ziemlich entschiedenen Repräsentanten. Dieser Repräsentant spricht von der nur „hegelsphilosophischen Ausbildung der Berliner Kouleur“. Der „wahre Fortschritt“, sagt er, „den wir machen können, liegt nur allein in der Erkenntniß der Wirklichkeit. Von Ihnen aber erfahren wir nun, daß unser Erkennen nicht von der Wirklichkeit, sondern von etwas Unwirklichem war.“ Er bezeichnet die „Naturwissenschaft“ als die Grundlage der Philosophie. „Ein guter Naturforscher verhält sich zum Philosophen, wie dieser zum Theologen.“ Er bemerkt ferner von der Berliner Kouleur: „Ich glaube nicht zuviel gesagt zu haben, wenn ich den Zustand dieser Leute daraus zu erklären suche, daß sie zwar den Prozeß des geistigen Mauserns durchgemacht haben, aber den Mauserstoff noch nicht losgeworden sind, um die Elemente der Neubildung und Verjüngung in sich aufnehmen zu können.“ „Diese (die naturwissenschaftlichen und industriellen) Kenntnisse müssen wir uns noch aneignen.“ „Die Welt- und Menschenkenntniß, die uns vor Allem nöthig ist, kann auch nicht allein durch die Schärfe des Denkens gewonnen werden, sondern alle Sinne müssen mitwirken, und alle Anlagen des Menschen als nöthiges und unentbehrliches Werkzeug dazu verwandt werden, sonst muß die Anschauung und das Erkennen stets mangelhaft bleiben — — — und den moralischen Tod herbeiführen.“

Dieser Korrespondent vergoldet indeß die Pille, die er der kritischen Kritik reicht. Er „läßt Bauers Worte die richtige Anwendung finden“, hat „Bauers Gedanken verfolgt“, er läßt „Bauer richtig gesagt haben“, er polemisirt endlich scheinbar nicht gegen die Kritik selbst, sondern gegen eine von ihr unterschiedene Berliner Kouleur.

Die kritische Kritik, welche sich getroffen fühlt und überdem in allen Glaubensangelegenheiten empfindlich wie eine alte Jungfer ist, läßt sich durch diese Distinktionen und halben Huldigungen nicht täuschen. „Sie haben sich getäuscht“, antwortet sie, „wenn Sie in der Partei, die Sie im Eingang Ihres Briefes schildern, Ihren Gegner zu sehen meinten;

gestehen Sie es sich vielmehr" — und nun folgt die niederschmetternde Bannformel — „Sie sind ein Gegner der Kritik selbst!" Der Unglückliche! Der Massenhafte! Ein Gegner der Kritik selbst! Was aber den Inhalt jener massenhaften Polemik betrifft, so erklärt die kritische Kritik den Respekt für ihr kritisches Verhältniß zur Naturforschung und zur Industrie. „Allen Respekt vor der Naturforschung! Allen Respekt vor James Watt und" — wahrhaft erhabene Wendung! — „gar keinen Respekt vor den Millionen, die er seinen Vettern und Basen verschafft hat." Allen Respekt vor dem Respekt der kritischen Kritik! In demselben Briefe, worin die kritische Kritik der eben erwähnten Berliner Kouleur vorwirft, daß sie über gediegene und tüchtige Arbeiten mit leichter Mühe hinaus sind, ohne sie zu studiren, daß sie mit einem Werke fertig sind, indem sie darüber die Bemerkung machen, es sei epochemachend ꝛc., in demselben Briefe wird sie selbst durch eine einfache Respektserklärung mit der gesammten Naturforschung und Industrie fertig. Die Klausel, welche die kritische Kritik ihrer Respektserklärung vor der Naturforschung anhängt, erinnert an des seligen Ritters Krug erste Donnerkeile gegen die Naturphilosophie.

„Die Natur ist nicht die einzige Wirklichkeit, weil wir sie in ihren einzelnen Produkten essen und trinken." Die kritische Kritik weiß von den einzelnen Produkten der Natur so viel, „daß wir sie essen und trinken". Allen Respekt vor der Naturwissenschaft der kritischen Kritik!

Konsequenter Weise stellt sie der unbequem zudringlichen Zumuthung, „Natur" und „Industrie" zu studiren, folgende unstreitig geistreiche, rhetorische Ausrufung gegenüber: „Oder (!) meinen Sie, mit der Erkenntniß der geschichtlichen Wirklichkeit sei es schon zu Ende? Oder (!) wissen Sie eine einzige Periode der Geschichte, die in der That schon erkannt ist?"

Oder glaubt die kritische Kritik in der Erkenntniß der geschichtlichen Wirklichkeit auch nur zum Anfang gekommen zu sein, so lange sie das theoretische und praktische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und die Industrie, aus der geschichtlichen Bewegung ausschließt? Oder meint sie, irgend eine Periode in der That schon erkannt zu haben, ohne zum Beispiel die Industrie dieser Periode, die unmittelbare Produktionsweise des Lebens selbst, erkannt zu haben? Allerdings die spiritualistische, die theologische kritische Kritik kennt nur — kennt wenigstens in ihrer Einbildung — die politischen, literarischen und theologischen Haupt- und Staatsaktionen der Geschichte. Wie sie

das Denken von den Sinnen, die Seele vom Leibe, sich selbst von der Welt trennt, so trennt sie die Geschichte von der Naturwissenschaft und Industrie, so sieht sie nicht in der grob-materiellen Produktion auf der Erde, sondern in der dunstigen Wolkenbildung am Himmel die Geburtsstätte der Geschichte.

Der Repräsentant der „verstockten" und „herzensharten" Masse mit seinen treffenden Rügen und Zureden, wird als massenhafter Materialist abgefertigt. Nicht besser geht es einem anderen, minder böswilligen, minder massenhaften Korrespondenten, der zwar Erwartungen in die kritische Kritik setzt, ohne sie aber befriedigt zu finden. Der Repräsentant der unbefriedigten Masse schreibt: „Doch muß ich gestehen, daß das erste Heft Ihrer Zeitung noch gar nicht befriedigt hat. Wir hätten doch etwas Anderes erwartet."

Der kritische Patriarch antwortet in eigener Person: „Daß es die Erwartungen nicht befriedigen würde, wußte ich im Voraus, weil ich diese Erwartungen mir ziemlich leicht vorstellen konnte. Man ist so ermattet, daß man Alles auf einmal haben will. Alles? Nein! Wo möglich Alles und Nichts zugleich. Ein Alles, das keine Mühe macht, ein Alles, das man aufnehmen kann, ohne eine Entwicklung durchzumachen — ein Alles, das in einem Worte da ist."

In seiner Verstimmung über die ungebührlichen Anforderungen der Masse, die von der aus Grundsatz und Naturanlage „Nichts gebenden" Kritik Etwas, ja Alles verlangt, erzählt der kritische Patriarch in der Weise alter Herren eine Anekdote. Neulich habe ein Berliner Bekannter über die Weitschweifigkeit und breite Umständlichkeit seiner Schriften — bekanntlich schlägt Herr Bruno aus dem Minimum eines noch so kleinen angeblichen Gedankens ein vielbogiges Werk — sich bitter beklagt. Er vertröstete ihn mit dem Versprechen, ihn zur leichteren Aneignung die für den Abdruck des Buchs nöthige Druckerschwärze, in eine kleine Kugel geformt, zu schicken. Der Patriarch erklärt sich die Breite seiner „Werke" aus der schlechten Vertheilung der Druckerschwärze, wie er das Nichts seiner Literaturzeitung aus der Leere der profanen Masse erklärt, die, um sich zu füllen, Alles und Nichts auf einmal verschlucken möchte.

So wenig man die Wichtigkeit der bisherigen Mittheilungen verkennt, so wenig kann man einen welthistorischen Gegensatz darin erblicken, daß ein massenhafter Bekannter der kritischen Kritik sie für

hohl, sie ihn dagegen für unkritisch erklärt, daß ein zweiter Bekannter seine Erwartungen in der Literaturzeitung nicht befriedigt, und daß ein dritter Bekannter und Hausfreund ihre Werke zu breit findet. Indessen der Bekannte Nr. 2, der Erwartungen hegt, und der Hausfreund Nr. 3, der die Geheimnisse der kritischen Kritik wenigstens kennen zu lernen wünscht, bilden den Uebergang zu einem inhaltsvolleren und gespannteren Verhältniß der Kritik und der unkritischen Masse. So grausam die Kritik gegen die Masse von „verstocktem Herzen" und „gemeinem Menschenverstand" ist, so herablassend werden wir sie gegen die nach Erlösung aus dem Gegensatz wimmernde Masse finden. Die Masse, welche sich zerschlagenen Herzens, bußfertigen Sinnes und demüthigen Geistes der Kritik nähert, wird manch gewiegtes, prophetisches, biderbes Wort zum Lohn ihres wackeren Strebens empfangen.

b. Die weichherzige und erlösungsbedürftige Masse.

Der Repräsentant der sentimentalen, herzlichen, erlösungsbedürftigen Masse fleht und wedelt um ein wohlmeinendes Wort der kritischen Kritik mit Herzensergießungen, Bücklingen und Augenverdrehungen, wie folgende: „Warum ich Ihnen dies schreibe, warum ich mich gegen Sie verantworte? Weil ich Sie achte und deshalb Ihre Achtung wünsche: weil ich Ihnen in Bezug auf meine Entwicklung den größten Dank schuldig bin, und Sie deshalb liebe. Mein Herz treibt mich gegen Sie, der mich . . . getadelt, mich zu verantworten . . . Ich bin weit entfernt, mich Ihnen hiermit aufdringen zu wollen, und nach mir urtheilend habe ich mir gedacht, daß Ihnen selbst wohl ein Beweis der Theilnahme von Seiten eines Ihnen sonst noch wenig bekannten Mannes erfreulich sein könnte. Ich mache keineswegs die Prätension, daß Sie diesen Brief beantworten sollen: ich will weder Ihnen die Zeit rauben, die Sie besser gebrauchen können, noch Ihnen eine Last aufladen, noch auch mich der Kränkung aussetzen, Etwas, worauf ich hoffte, unerfüllt zu sehen. Mögen Sie mir das Schreiben für Sentimentalität, Zudringlichkeit oder Eitelkeit (!) auslegen, oder wofür Sie wollen, mögen Sie antworten oder nicht, ich kann dem Triebe nicht widerstehen, es abgehen zu lassen, und wünsche nur, daß Sie den freundlichen Sinn darin erkennen mögen, der es eingegeben hat."!!

Wie Gott sich von jeher der Kleinmüthigen erbarmte, so sieht auch dieser massenhafte, aber demuthsvolle und nach der kritischen Erbarmung

jammernde Korrespondent seine Wünsche erfüllt. Die kritische Kritik antwortet ihm wohlmeinend. Noch mehr! Sie giebt ihm die tiefsten Aufschlüsse über die Gegenstände seiner Wißbegierde.

Vor zwei Jahren, belehrt die kritische Kritik, war es zeitgemäß, an die Aufklärung der Franzosen des 18. Jahrhunderts zu erinnern, um in der Schlacht, die damals geschlagen wurde, an einer Stelle auch diese leichten Truppen agiren zu lassen. Jetzt ist es was ganz Anderes. Wahrheiten ändern sich jetzt sehr schnell. Was damals an der Stelle war, ist jetzt ein Versehen. Natürlich war es auch damals nur „ein Versehen", aber ein Versehen „an der Stelle", wenn die absolute Kritik Allerhöchst selbst, Anekdota II, p. 89, diese leichten Truppen „unsere Heiligen", unsere „Propheten", „Patriarchen" 2c. nannte. Wer wird leichte Truppen eine Truppe von „Patriarchen" nennen? Es war ein Versehen „an der Stelle", wenn sie enthusiastisch von der Selbstverleugnung, sittlichen Energie und Begeisterung sprach, womit diese leichten Truppen „zeitlebens für die Wahrheit gedacht, gearbeitet — und studirt hätten". Es war ein „Versehen", wenn sie im Entdeckten Christenthum, Vorrede, erklärte, diese „leichten" Truppen hätten „unüberwindlich geschienen, und jeder Kundige hätte ihnen im Voraus das Zeugniß ausgestellt, sie würden die Welt aus den Fugen reißen", und es habe „unzweifelhaft geschienen, daß es ihnen auch gelingen würde, der Welt eine neue Gestalt zu geben". Diesen leichten Truppen?

Weiter dozirt die kritische Kritik dem wißbegierigen Repräsentanten der herzlichen Masse: „Wenn auch die Franzosen sich ein neues geschichtliches Verdienst durch ihre Versuche, eine soziale Theorie aufzustellen, erworben haben, so sind sie jetzt doch erschöpft, ihre neue Theorie war noch nicht rein, ihre sozialen Phantasien, ihre friedliche Demokratie sind durchaus noch nicht von den Voraussetzungen des alten Zustandes frei."

Die Kritik spricht hier — wenn sie anders von irgend etwas spricht — vom Fourierismus und zwar speziell vom Fourierismus der Democratie pacifique. Dieser aber ist weit davon entfernt, die „soziale Theorie" der Franzosen zu sein. Die Franzosen haben soziale Theorien, aber nicht eine soziale Theorie, der verwässerte Fourierismus nun gar, wie ihn die Democratie pacifique predigt, ist Nichts als die soziale Lehre eines Theils der philanthropischen Bourgeoisie, das Volk ist kommunistisch, und zwar in eine Menge verschiedener Fraktionen gespalten;

die wahre Bewegung und Verarbeitung dieser verschiedenen sozialen Schattirungen hat sich nicht nur nicht erschöpft, sondern fängt erst recht an. Sie wird aber nicht in der reinen, das heißt abstrakten Theorie, wie es die kritische Kritik haben möchte, sondern in einer ganz praktischen Praxis endigen, die sich um die kategorischen Kategorien der Kritik in keiner Weise bekümmern wird.

„Keine Nation", plaudert die Kritik weiter, „hat bis jetzt Etwas vor der anderen voraus." ... „Wenn eine dahin kommen kann, über die andere ein geistiges Uebergewicht zu bekommen, so wird es die sein, die im Stande ist, sich und die anderen zu kritisiren, und die Ursachen des allgemeinen Verfalls zu erkennen."

Jede Nation hat bis jetzt Etwas vor der anderen voraus. Wenn aber die kritische Prophezeiung richtig ist, so wird keine Nation einen Vorzug vor der anderen haben, denn alle zivilisirten Völker Europas — Engländer, Deutsche, Franzosen — „kritisiren" jetzt „sich und die anderen" und „sind im Stande, die Ursachen des allgemeinen Verfalls zu erkennen". Endlich ist es eine phrasenhafte Tautologie zu sagen, daß das „Kritisiren", „Erkennen", daß geistige Thätigkeiten ein geistiges Uebergewicht geben, und die Kritik, die sich mit unendlichem Selbstbewußtsein über die Nationen stellt und harrt, bis diese zu ihren Füßen knieend um Erleuchtung flehen, zeigt durch diesen karrikirten, christlich-germanischen Idealismus erst recht, daß sie noch bis über die Ohren im Drecke der deutschen Nationalität steckt.

Die Kritik der Franzosen und Engländer ist nicht so eine abstrakte, jenseitige Persönlichkeit, die außer der Menschheit steht, sie ist die wirkliche menschliche Thätigkeit von Individuen, die werkthätige Glieder der Gesellschaft sind, die als Menschen leiden, fühlen, denken und handeln. Darum ist ihre Kritik zugleich praktisch, ihr Kommunismus ein Sozialismus, in dem sie praktische, handgreifliche Maßregeln geben, in dem sie nicht nur denken, sondern noch mehr handeln, ist die lebendige, wirkliche Kritik der bestehenden Gesellschaft, die Erkenntniß der Ursachen „des Verfalls". —

Nach den Aufklärungen der kritischen Kritik an das wißbegierige Glied der Masse, kann sie mit Recht von ihrer Literaturzeitung sagen: „Hier wird die reine, darstellende, die Sache angreifende, Nichts hinzusetzende Kritik geübt." — Hier wird nichts Selbständiges gegeben, hier wird überhaupt Nichts gegeben, als die nichtsgebende Kritik, das

heißt die Kritik, die sich bis zur äußersten Unkritik vollendet. Die Kritik läßt angestrichene Stellen drucken und erreicht ihre Blüthe in Exzerpten. Wolfgang Menzel und Bruno Bauer reichen sich die Bruderhand und die kritische Kritik steht da, wo die Identitätsphilosophie in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts stand, als Schelling gegen die massenhafte Zumuthung protestirte, daß er Etwas geben wolle, irgend Etwas als die reine, die ganz philosophische Philosophie.

c. Der Gnadendurchbruch der Masse.

Der weichherzige Korrespondent, dessen Belehrung wir so eben beiwohnten, stand in einem gemüthlichen Verhältnisse zu der Kritik. Die Spannung der Masse mit der Kritik ist an ihm nur auf eine idyllische Weise angedeutet. Beide Seiten des welthistorischen Gegensatzes verhielten sich wohlmeinend und höflich, darum exoterisch zu einander.

Die kritische Kritik, in ihrer sanitätswidrigen, geisterschütternden Wirkung auf die Masse, erscheint erst an einem Korrespondenten, der mit dem einen Fuß schon in der Kritik, mit dem anderen noch in der profanen Welt steht. Er repräsentirt die „Masse" in ihren inneren Kämpfen mit der Kritik.

In manchen Momenten scheint es ihm, „daß Herr Bruno und seine Freunde die Menschheit nicht verstehe", die eigentlich Verblendeten sind. Er korrigirt sich sogleich: „Ja es steht mir ganz sonnenklar vor Augen, daß Sie Recht haben und daß Ihre Gedanken wahr sind, aber entschuldigen Sie, das Volk hat auch nicht Unrecht ... Ach ja! das Volk hat Recht ... Daß Sie Recht haben, kann ich nicht leugnen ... Ich weiß wirklich nicht, wo das Alles hinaus soll: Sie werden sagen ... nun, so bleib' doch zu Hause ... Ach, ich kann nicht mehr. ... Ach ... man müßte sonst am Ende verrückt werden ... Sie werden wohlwollend aufnehmen ... Glauben Sie mir, von der gewonnenen Erkenntniß wird es Einem manchmal so dumm, als ginge Einem ein Mühlrad im Kopf' herum." Auch ein anderer Korrespondent schreibt, daß er „mitunter die Fassung verliere". Man sieht, in jenem massenhaften Korrespondenten arbeitet die kritische Gnade am Durchbruch. Der arme Wurm! Die sündhafte Masse zieht ihn von der einen Seite, die kritische Kritik von der anderen. Es ist nicht die gewonnene Erkenntniß, welche den Katechumenen der kritischen Kritik in diesen Zustand von Hebetismus wirft, es ist die Glaubens- und Gewissensfrage, kritischer

Christus oder Volk, Gott oder Welt, Bruno Bauer und seine Freunde oder profane Masse! Wie aber dem Durchbruch der göttlichen Gnade die äußerste Zerrissenheit des Sünders vorhergeht, so ist eine niederschlagende Verdummung der Vorläufer der kritischen Gnade. Kommt diese endlich zum Durchbruch, so verliert der Auserwählte zwar nicht die Dummheit, wohl aber das Bewußtsein der Dummheit.

3. Die unkritisch-kritische Masse, oder die Kritik und die Berliner Kouleur.

Es ist der kritischen Kritik nicht gelungen, sich als den wesentlichen Gegensatz und darum zugleich als den wesentlichen Gegenstand der Menschheit in Masse darzustellen. Abgesehen von den Repräsentanten der verstockten Masse, welche der kritischen Kritik ihre Gegenstandslosigkeit vorhält und ihr auf die galanteste Weise zu verstehen giebt, daß sie den geistigen „Mauserprozeß" noch nicht durchgemacht habe, vor Allem aber sich erst solide Kenntnisse erwerben müsse, — ist der weichherzige Korrespondent einmal kein Gegensatz, dann aber ist sein eigentlicher Annäherungsgrund an die kritische Kritik ein rein persönlicher. Er will, wie man in seinem Briefe eines Weiteren nachlesen mag, eigentlich nur seine Pietät für Herrn Arnold Ruge mit seiner Pietät für Herrn Bruno Bauer vermitteln. Dieser Vermittlungsversuch macht seinem guten Herzen Ehre. Er bildet aber keinenfalls ein massenhaftes Interesse. Der zuletzt auftretende Korrespondent endlich war nicht mehr wirkliches Glied der Masse, er war ein Katechumene der kritischen Kritik.

Ueberhaupt ist die Masse ein unbestimmter Gegenstand, der daher weder eine bestimmte Aktion ausüben, noch auch in ein bestimmtes Verhältniß treten kann. Die Masse, wie sie der Gegenstand der kritischen Kritik ist, hat Nichts gemein mit den wirklichen Massen, die wieder sehr massenhafte Gegensätze unter sich bilden. Ihre Masse ist von ihr selbst „gemacht", wie wenn ein Naturforscher, statt von bestimmten Klassen zu reden, die Klasse sich gegenüberstellte.

Außer dieser abstrakten Masse, ihrem eigenen Hirngespinst, bedarf die kritische Kritik daher noch einer bestimmten, empirisch aufweisbaren, nicht blos vorgeschützten Masse, um einen wirklich massenhaften Gegensatz zu besitzen. Diese Masse muß in der kritischen Kritik zugleich ihr Wesen und zugleich die Vernichtung ihres Wesens erblicken. Sie muß kritische

Kritik, Nicht-Masse sein wollen, ohne es sein zu können. Diese kritisch-unkritische Masse ist die oben erwähnte Berliner Kouleur. Auf eine Berliner Kouleur reduzirt sich die mit der kritischen Kritik ernstlich beschäftigte Masse der Menschheit.

Die Berliner Kouleur, der „wesentliche Gegenstand“ der kritischen Kritik, mit dem sie immer in Gedanken beschäftigt ist, und den sie immer in Gedanken mit sich beschäftigt sieht, besteht, so viel wir wissen, aus wenigen ci-devant Junghegelianern, denen die kritische Kritik, wie sie behauptet, theils den horror vacui, theils das Gefühl der Nichtigkeit einflößt. Wir untersuchen nicht den Thatbestand, wir verlassen uns auf die Aeußerungen der Kritik.

Die Korrespondenz ist nun hauptsächlich dazu bestimmt, dem Publikum dieses welthistorische Verhältniß der Kritik zu der Berliner Kouleur weitläufig auseinander zu setzen, seine tiefe Bedeutung zu enthüllen, die nothwendige Grausamkeit der Kritik gegen diese „Masse“ darzuthun und endlich den Schein hervorzubringen, als sei alle Welt um diesen Gegensatz ängstlich bemüht, indem sie bald für, bald gegen das Verfahren der Kritik sich äußert. So schreibt die absolute Kritik zum Beispiel einem Korrespondenten, der die Partei der Berliner Kouleur nimmt: „Dergleichen Dinge habe ich schon so oft gehört, daß ich gar nicht mehr darauf Rücksicht zu nehmen beschlossen hatte.“ Die Welt ahnt nicht, wie oft sie sich mit dergleichen kritischen Dingen zu schaffen machte.

Hören wir nun, wie ein Glied der kritischen Masse über die Berliner Kouleur berichtet: „Wenn Einer die Bauers anerkennt — (man muß die heilige Familie immer pêle-mêle anerkennen) —, begann seine Antwort, so bin ich es: aber die Literaturzeitung! Alles, was Recht ist! Es war mir interessant zu hören, was einer dieser Radikalen, dieser Klugen von Anno 42 über Euch dächte ...“ Es wird nun berichtet, daß der Unglückliche Allerlei an der Literaturzeitung zu tadeln hatte.

Die Novelle des Herrn Edgar, „die drei Biedermänner“, fand er roh und outrirt. Er begriff nicht, daß die Zensur weniger ein Kampf Mann an Mann, weniger ein Kampf nach Außen, als ein innerlicher ist. Sie geben sich nicht die Mühe, in sich selbst einzukehren und an die Stelle der zensurwidrigen Phrase, den fein durchgeführten, nach allen Seiten hin auseinandergelegten kritischen Gedanken zu setzen. Den Aufsatz des Herrn Edgar über Beraud fand er ungründlich. Der kri-

tische Berichterstatter findet ihn gründlich. Er gesteht zwar selbst: „Ich kenne Berauds Buch — nicht." Dagegen glaubt er, daß es Herrn Edgar gelungen ist ꝛc., und der Glaube macht bekanntlich selig. „Ueberhaupt", fährt der kritische Gläubige fort, „ist er (der von der Berliner Kouleur) mit Edgars Sachen gar nicht recht zufrieden." Er findet auch „Proudhon nicht mit genug gründlichem Ernste behandelt". Hier nun ertheilt der Berichterstatter Herrn Edgar das Testimonium: „Ich kenne nun zwar (!?) Proudhon, ich weiß, daß die Darstellung Edgars die charakteristischen Punkte aus ihm genommen und auf anschauliche Weise neben einander gestellt hat." Der einzige Grund, warum Herrn Edgars so vortreffliche Kritik Proudhons nicht gefällt, kann nach dem Berichterstatter nur der sein, daß Herr Edgar keine übeln Winde gegen das Eigenthum losgelassen. Ja, man bedenke, der Gegner findet Herrn Edgars Aufsatz über die Union ouvrière unbedeutend. Der Berichterstatter vertröstet Herrn Edgar: „Natürlich, es ist ja darin nichts Selbständiges gegeben, und diese Leute haben sich wirklich auf den Gruppeschen Standpunkt, auf dem sie freilich immer standen, zurückbegeben. Geben, geben, geben soll die Kritik!" Als habe die Kritik nicht ganz neue linguistische, historische, philosophische, nationalökonomische, juristische Erfindungen gegeben! Und sie ist so bescheiden, sich sagen zu lassen, sie gebe nichts Selbständiges! Selbst unser kritischer Korrespondent hat der bisherigen Mechanik Unbekanntes gegeben, wenn er Leute auf denselben Standpunkt, auf dem sie immer standen, zurückkehren läßt. Ungeschickt ist die Erinnerung an den Gruppeschen Standpunkt. Gruppe fragte in seiner sonst elenden und nicht nennenswerthen Broschüre bei Herrn Bruno an, was er nun Kritisches über die spekulative Logik zu geben habe? Herr Bruno wies ihn an kommende Geschlechter, und — „ein Narr wartet auf die Antwort."

Wie Gott schon den ungläubigen Pharao dadurch strafte, daß er ihn verstockten Herzens machte und seiner Erleuchtung nicht werth erachtete, so versichert der Berichterstatter: „Sie sind daher auch gar nicht werth, in Eurer Literaturzeitung den Inhalt zu sehen oder zu erkennen." Und statt seinem Freunde Edgar anzurathen, sich Gedanken und Kenntnisse zu verschaffen, giebt er den Rath: „Edgar möge sich einen Phrasensack anschaffen und künftig bei seinen Aufsätzen blind hineingreifen, um einen beim Publikum anklingenden Stil zu erhalten." Außer den Versicherungen von einer „gewissen Wuth, Mißliebigkeit, Inhaltlosigkeit, Ge-

dankenlosigkeit, Ahnung der Sache, hinter die sie nicht kommen können, Gefühl der Nichtigkeit" — alle diese Epitheta, versteht sich, gelten der Berliner Kouleur —, werden der heiligen Familie Elogen wie folgende gemacht: „Die Sache durchdringende Leichtigkeit der Behandlung, die Beherrschung der Kategorien, die durch Studium gewonnene Einsicht, kurz, die Herrschaft über die Gegenstände. Er (der von der Berliner Kouleur) macht es sich mit der Sache leicht, Ihr macht die Sache leicht." Oder: „Ihr übt in der Literaturzeitung die reine, darstellende, die Sache ergreifende Kritik."

Schließlich heißts: „Ich habe Euch das Alles so weitläufig geschrieben, weil ich weiß, daß ich Euch durch Mittheilungen der Ansichten meines Freundes eine Freude mache. Ihr seht daraus, daß die Literaturzeitung ihren Zweck erfüllt." Ihr Zweck ist ihr Gegensatz zur Berliner Kouleur. Haben wir so eben die Polemik der Berliner Kouleur gegen die kritische Kritik und ihre Zurechtweisung für diese Polemik erlebt, so wird uns nun in doppelter Weise ihr Streben nach der Erbarmung der kritischen Kritik geschildert.

Ein Korrespondent schreibt: „Meine Bekannten in Berlin sagten mir, als ich Anfangs dieses Jahres dort war, daß Sie Alles von sich zurückstießen und fern hielten, sich ganz vereinsamten und jede Annäherung, jeden Umgang mit Geflissentlichkeit vermieden. Ich kann natürlich nicht wissen, auf welcher Seite die Schuld ist."

Die absolute Kritik antwortet: „Die Kritik macht keine Partei, will keine Partei für sich haben, sie ist einsam — einsam, indem sie sich in ihren (!) Gegenstand vertieft, einsam, indem sie sich ihm gegenüber stellt. Sie löst sich von Allem ab."

Wie die kritische Kritik sich über alle dogmatischen Gegensätze zu erheben meint, indem sie an die Stelle der wirklichen Gegensätze den eingebildeten ihrer selbst und der Welt, des heiligen Geistes und der profanen Masse setzt, so glaubt sie sich über die Parteien zu erheben, indem sie unter den Parteistandpunkt herabfällt, indem sie sich selbst als Partei der übrigen Menschheit gegenüber stellt und alles Interesse in der Persönlichkeit des Herrn Bruno und Kompagnie konzentrirt. Daß die Kritik in der Einsamkeit der Abstraktion thront, daß sie selbst, wenn sie sich scheinbar mit einem Gegenstand beschäftigt, nicht aus ihrer gegenstandslosen Einsamkeit heraus in ein wahrhaft gesellschaftliches Verhältniß zu einem wirklichen Gegenstand tritt, weil ihr Gegenstand

nur der Gegenstand ihrer Einbildung, nur ein eingebildeter Gegenstand ist: — die Wahrheit dieses kritischen Geständnisses beweist unsere ganze Darstellung. Eben so richtig bestimmt sie den Charakter ihrer Abstraktion als der absoluten Abstraktion dahin, daß „sie sich von Allem ablöst", also eben diese Ablösung des Nichts von Allem, von allem Denken, Anschauen ꝛc., der absolute Unsinn ist. Die Einsamkeit übrigens, welche durch die Ablösung, Abstraktion von Allem erreicht wird, ist eben so wenig frei von dem Gegenstand, wovon sie abstrahirt, als Origenes frei von dem Zeugungsgliede war, das er von sich ablöste.

Ein anderer Korrespondent beginnt damit, daß er Einen von der Berliner Kouleur, den „er gesehen und gesprochen habe", als „mißmuthig", „gedrückt", „nicht mehr den Mund aufthun könnend", der sonst immer mit einem „recht frechen Worte bei der Hand gewesen sei", als „kleinmüthig" schildert. Dies Mitglied der Berliner Kouleur erzählt dem Korrespondenten, der seinerseits der Kritik referirt: „Er könne nicht begreifen, wie Leute, wie Ihr Beide, die doch sonst dem Humanitätsprinzip huldigten, sich so abschließend, so abstoßend, ja hochmüthig benehmen könnten." Er wisse nicht, „warum es Einige giebt, die, wie es scheint, absichtlich eine Spaltung hervorrufen. Wir stehen doch Alle auf demselben Standpunkte, wir huldigen Alle dem Extrem, der Kritik, sind Alle fähig, einen extremen Gedanken, wenn auch nicht zu erzeugen, so doch aufzufassen und anzuwenden." Er „finde bei dieser Spaltung kein anderes leitendes Prinzip, als Egoismus und Hochmuth." Nun legt der Korrespondent ein gutes Wort ein: „Haben denn nicht wenigstens Einige unter unseren Freunden die Kritik erfaßt, oder vielleicht den guten Willen der Kritik ... ut desint vires, tamen est laudanda voluntas."

Die Kritik antwortet durch folgende Antithesen zwischen sich und der Berliner Kouleur: „Es seien verschiedene Standpunkte der Kritik." Jene „glaubten, die Kritik in der Tasche zu haben", sie „kenne und wende wirklich die Macht der Kritik an", das heißt, sie behalte sie nicht in der Tasche. Für die erste sei die Kritik reine Form, für sie dagegen das „Inhaltsvollste, vielmehr das einzig Inhaltsvolle." Wie das absolute Denken sich selbst als für alle Realität gilt, so die kritische Kritik. Sie erblickt daher außer sich keinen Inhalt, sie ist daher nicht die Kritik wirklicher, außer dem kritischen Subjekt hausender Gegenstände, sie macht vielmehr den Gegenstand, sie ist absolutes Subjekt-Objekt. Weiter! Die

erste Art der Kritik setze sich mit Redensarten über Alles, über das Studium der Sachen hinweg, und die zweite löse sich mit Redensarten von Allem ab. Die erstere ist „unwissend klug", die zweite ist „lernend". Die zweite ist allerdings unklug und lernt par ça, par là, aber nur scheinbar, aber nur, um das oberflächlich Erlernte als selbsterfundene Weisheit zum „Stichwort" gegen die Masse, von der sie gelernt, schleudern und es in kritisch-kritischen Unsinn auflösen zu können.

Der ersteren sind Worte, wie „Extrem", „Weitergehen", „Nichtweitgenuggehen" von Bedeutung und höchste angebetete Kategorien, die andere ergründet die Standpunkte und wendet nicht die Maße jener abstrakten Kategorien auf sie an.

Die Ausrufungen der Kritik Nr. 2, es sei nicht mehr die Rede von der Politik, die Philosophie sei abgethan, ihr Hinwegsetzen über soziale Systeme und Entwicklungen durch Worte wie „phantastisch", „utopisch" &c., was ist das Alles anderes als eine kritisch-emendirte Wendung des „Weitergehens", „Nichtweitgenuggehens". Und ihre „Maße", wie: „die Geschichte", „die Kritik", „Zusammenfassen der Gegenstände", „das Alte und das Neue", „Kritik und Masse", „die Ergründung der Standpunkte" — kurz alle ihre Stichworte, sind etwa keine kategorischen und abstrakt kategorischen Maße!?

„Die erstere ist theologisch, boshaft, neidisch, kleinlich, anmaßend, die andere das Gegentheil von alle dem."

Nachdem die Kritik auf diese Weise sich in Einem Athemzuge ein Dutzend Lobsprüche gespendet hat, und Alles das von sich aussagt, was der Berliner Kouleur abgeht, wie Gott Alles das ist, was der Mensch nicht ist, stellt sie sich das Zeugniß aus: „Sie erreichte eine Klarheit, eine Lernbegierde, eine Ruhe, in der sie unangreifbar und unüberwindlich ist."

Sie kann daher über ihren Gegensatz, die Berliner Kouleur, höchstens das Geschäft des olympischen Gelächters auf sich nehmen. Dieses Auslachen — mit gewohnter Gründlichkeit entwickelt sie, was dieses Auslachen ist und was es nicht ist — „dieses Auslachen ist kein Hochmuth." Bei Leibe nicht! Es ist die Negation der Negation. Es ist „nur der Prozeß, den der Kritiker mit Behagen und Seelenruhe gegen einen untergeordneten Standpunkt, der sich ihm gleich dünkt" — welcher Dünkel! — „anwenden muß." Also wenn der Kritiker lacht, so wendet er einen Prozeß an! Und in seiner „Seelenruhe" wendet er den Prozeß

des Lachens nicht gegen Personen, sondern gegen einen Standpunkt! Selbst das Lachen ist eine Kategorie, die er anwendet und gar anwenden muß!

Die außerweltliche Kritik ist keine Wesensthätigkeit des wirklichen, darum in der gegenwärtigen Gesellschaft lebenden, leidenden, an ihren Qualen und Freuden theilnehmenden menschlichen Subjekts. Das wirkliche Individuum ist nur ein Akzidenz, ein irdisches Gefäß der kritischen Kritik, die sich in ihm als die ewige Substanz offenbart. Nicht die Kritik des menschlichen Individuums, sondern das unmenschliche Individuum der Kritik ist Subjekt. Nicht die Kritik ist eine Aeußerung des Menschen, sondern der Mensch eine Entäußerung der Kritik, der Kritiker lebt daher völlig außer der Gesellschaft.

„Kann der Kritiker in derjenigen Gesellschaft leben, die er kritisirt?" Vielmehr: muß er nicht in dieser Gesellschaft leben, muß er nicht selbst eine Lebensäußerung dieser Gesellschaft sein? Warum verkauft der Kritiker seine Geistesprodukte, da er hiermit das schlechteste Gesetz der heutigen Gesellschaft zu dem seinigen macht? „Der Kritiker darf es nicht einmal wagen, sich persönlich in die Gesellschaft einzulassen." Darum bildet er sich eine heilige Familie, wie auch der einsame Gott in der heiligen Familie seine langweilige Trennung von aller Gesellschaft aufzuheben trachtet. Wenn der Kritiker sich von der schlechten Gesellschaft losmachen will, so mache er sich vor Allem von der Gesellschaft seiner selbst los. „So entbehrt der Kritiker aller Freuden der Gesellschaft, aber auch ihre Leiden bleiben ihm fern. Er kennt weder Freundschaft", — mit Ausnahme der kritischen Freunde — „noch Liebe" — mit Ausnahme der Selbstliebe — „dafür prallt aber die Verleumdung machtlos an ihm ab; Nichts kann ihn beleidigen; ihn berührt kein Haß, kein Neid; Aerger und Gram sind ihm unbekannte Affekte." Kurz der Kritiker ist frei von allen menschlichen Leidenschaften, er ist eine göttliche Person, er kann von sich das Lied der Nonne singen:

Ich gedenk' an keine Liebe,
Ich gedenk' an keinen Mann,
Ich gedenk' an Gott den Vater,
Der mich erhalten kann.

Es ist der Kritik nicht gegeben, irgend einen Passus zu schreiben, ohne sich zu widersprechen. So sagt sie uns schließlich: „Das Philisterthum, das den Kritiker mit Steinen wirft" — nach biblischer Analogie muß er gesteinigt werden — „das ihn mißkennt und ihm unreine

Motive unterschiebt" — der reinen Kritik unreine Motive unterzuschieben! — „um ihn sich gleich zu machen" — der oben gerügte Gleichheitsdünkel — „es wird von ihm nicht verlacht, denn das ist er nicht werth, sondern durchschaut, und von ihm mit Ruhe in seine unbedeutende Bedeutendheit zurückgewiesen."

Mehr oben mußte der Kritiker den Prozeß des Auslachens gegen den sich „gleichdünkenden, untergeordneten Standpunkt anwenden." Die Unklarheit der kritischen Kritik über ihre Verfahrungsweise gegen die gottlose Masse scheint fast auf eine innerliche Gereiztheit, auf eine Galle hinzudeuten, für welche die „Affekte" keine „Unbekannte" sind. —

Man darf indeß nicht verkennen. Nachdem die Kritik bisher als ein Herkules gekämpft, um sich von der unkritischen „profanen Masse" und „Allem" abzulösen, hat sie endlich ihre einsame, göttliche, selbstgenügsame, absolute Existenz glücklich herausgearbeitet. Wenn in dem ersten Aussprechen dieser ihrer „neuen Phase" die alte Welt der sündlichen Affekte über sie selbst noch eine Macht zu haben scheint, so werden wir sie nun in einer „Kunstgestalt" ihre ästhetische Abkühlung und Verklärung finden und ihre Buße vollbringen sehen, damit sie endlich als zweiter, triumphirender Christus das kritische jüngste Gericht feiern und nach ihrem Sieg über den Drachen ruhig zum Himmel fahren könne.

Achtes Kapitel.

Weltgang und Verklärung der kritischen Kritik, oder die kritische Kritik als Rudolf, Fürst von Gerolstein.

Rudolf, Fürst von Gerolstein, büßt in seinem Weltgang ein doppeltes Vergehen, sein persönliches Vergehen und das Vergehen der kritischen Kritik. Er selbst hat im eifrigen Zwiegespräch das Schwert auf seinen Vater gezückt, die kritische Kritik hat im eifrigen Zwiegespräch sich zu sündlichen Affekten gegen die Masse hinreißen lassen. Die kritische Kritik hat nicht ein einziges Geheimniß enthüllt. Rudolf thut dafür Buße und enthüllt alle Geheimnisse.

Rudolf ist, wie Herr Szeliga berichtet, der erste Diener des Staats der Menschheit. (Humanitätsstaat des Schwaben Egidius. Siehe konstitutionelle Jahrbücher von Dr. Karl Weil 1842, 2. Band.)

Damit die Welt nicht untergehe, müssen nach Herrn Szeligas Behauptung die „Männer der rücksichtslosen Kritik auftreten ... Rudolf ist ein solcher Mann ... Rudolf faßt den Gedanken reiner Kritik. Und dieser Gedanke ist fruchtbringerder für ihn und die Menschheit, als alle Erfahrungen, welche diese in ihrer Geschichte gemacht, als alles Wissen, das Rudolf aus dieser Geschichte, geleitet selbst von dem treuesten Lehrer, sich hat aneignen können. — — — Das unparteiische Gericht, mit welchem Rudolf seinen Weltgang verewigt, ist in der That nichts Anderes als: die Enthüllung der Geheimnisse der Gesellschaft.

Er ist „das enthüllte Geheimniß aller Geheimnisse".

Rudolf hat über unendlich mehr äußere Mittel zu gebieten, als die übrigen Männer der kritischen Kritik. Sie vertröstet sich: „Unerreichbar sind für den weniger von dem Geschick Begünstigten Rudolfs Resultate (!), nicht unerreichbar das schöne Ziel (!)." Die Kritik überläßt es daher dem von dem Geschick begünstigten Rudolf, ihre eigenen Gedanken zu verwirklichen. Sie singt ihm zu:

Hahnemann
Geh du voran
Du hast die großen Wasserstiefel an!

Begleiten wir Rudolf auf seinem kritischen Weltgang, der „fruchtbringender für die Menschheit ist als alle Erfahrungen, welche die Menschheit in ihrer Geschichte gemacht hat, als alles Wissen" rc., der zweimal die Welt vor dem Untergehen rettet.

1. Kritische Verwandlung eines Metzgers in einen Hund, oder der Chourineur.

Chourineur war von Haus aus ein Metzger. Verschiedene Kollisionen machen den gewaltsamen Naturmenschen zum Mörder. Rudolf findet ihn zufällig, als er eben die Fleur de Marie mißhandelt. Rudolf versetzt dem gewandten Raufbold einige meisterhafte, imponirende Faustschläge auf das Haupt. Rudolf erwirbt dadurch Chourineurs Achtung. Später in der Verbrecherkneipe äußert sich Chourineurs gutherziges Temperament. Rudolf sagt ihm: „Du hast noch Herz und Ehre." Er flößt ihm durch diese Worte Achtung vor sich selbst ein. Chourineur ist gebessert, oder wie Herr Szeliga sagt, in ein „moralisches Wesen" umgewandelt. Rudolf nimmt ihn unter seine Protektion. Folgen wir dem von Rudolf geleiteten Bildungsgang Chourineurs.

Erstes Stadium. Der erste Unterricht, den Chourineur erhält, ist ein Unterricht in der Heuchelei, Treulosigkeit, Heimtücke und Verstellung. Rudolf benutzt den moralisirten Chourineur ganz in derselben Weise, wie Vidocq die von ihm moralisirten Verbrecher benutzte, das heißt er macht ihn zum mouchard und agent provocateur. Er giebt ihm den Rath, sich bei dem maitre d'école das „Ansehen zu geben", als habe er seine „Prinzipien, nicht zu stehlen", verändert, dem maitre d'école eine Diebesexpedition vorzuschlagen und ihn dadurch in eine von Rudolf gestellte Falle zu locken. Chourineur hat das Gefühl, daß man ihn zu einer farce mißbrauchen will. Er protestirt gegen die Anmuthung, die Rolle des mouchard und agent provocateur zu spielen. Rudolf überzeugt den naturwüchsigen Menschen leicht durch die „reine" Kasuistik der kritischen Kritik, daß ein schlechter Streich kein schlechter Streich ist, wenn er aus „guten, moralischen" Gründen verübt wird. Chourineur lockt als agent provocateur unter dem Schein der Kameradschaft und des Vertrauens seinen ehemaligen Gefährten ins Verderben. Zum ersten Male in seinem Leben begeht er eine Infamie.

Zweites Stadium. Wir finden den Chourineur wieder als garde malade Rudolfs, den er aus einer Lebensgefahr errettet hat.

Chourineur ist ein so anständiges moralisches Wesen geworden, daß er den Vorschlag des Negerarztes David, sich auf den Fußboden zu setzen, ablehnt, aus Furcht den Teppich zu beschmutzen. Ja, er ist zu schüchtern, um sich auf einen Stuhl zu setzen. Erst setzt er den Stuhl auf den Rücken, und dann sich selbst auf die Vorderfüße des Stuhls. Er verfehlt nicht, sich jedesmal zu entschuldigen, sobald er Herrn Rudolf, den er aus Todesgefahr errettet, seinen „Freund" oder Monsieur statt Monseigneur anredet.

Bewundernswürdige Dressur des rücksichtslosen Naturmenschen! Chourineur spricht das innerste Geheimniß seiner kritischen Verwandlung aus, wenn er dem Rudolf gesteht, für ihn dasselbe Attachement zu fühlen, welches ein Bulldogge für seinen Herrn empfindet. Je me sens pour vous, comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maitre. Der ehemalige Metzger ist in einen Hund verwandelt. Von nun an werden sich alle seine Tugenden in die Tugend des Hundes, in das reine dévouement für seinen Herrn auflösen. Seine Selbständigkeit, seine Individualität werden vollständig verschwinden. Wie aber schlechte Maler ihrem Gemälde einen Zettel in den Mund legen

müssen, um zu sagen, was es bedeuten soll, so wird Eugen Sue dem bouledogue Chourineur einen Zettel in den Mund legen, der fortwährend betheuert: „Die beiden Worte, du hast Herz und Ehre, haben mich zum Menschen gemacht." Chourineur wird bis zu seinem letzten Athemzug nicht in seiner menschlichen Individualität, sondern in diesem Zettel das Motiv seiner Handlungen finden. Als Probe seiner moralischen Besserung wird er über seine eigene Vortrefflichkeit und über die Schlechtigkeit anderer Individuen vielfach reflektiren, und so oft er mit moralischen Redensarten um sich wirft, wird ihm Rudolf sagen: Ich höre dich gern so sprechen. Chourineur ist kein gewöhnlicher, sondern ein moralischer Bullbogge geworden.

Drittes Stadium. Wir haben schon den spießbürgerlichen Anstand, der an die Stelle der rohen, aber kühnen Ungenirtheit Chourineurs getreten ist, bewundert. Wir erfahren nun, daß er, wie es einem „moralischen Wesen" geziemt, auch den Gang und die Haltung des Spießbürgers sich angeeignet hat. A le voir marcher — on l'eût pris pour le bourgeois le plus inoffensif du monde. Noch trauriger wie diese Form ist der Gehalt, den Rudolf seinem kritisch reformirten Leben giebt. Er schickt ihn nach Afrika, um als „ein lebendiges und heilsames Exempel der Reue der ungläubigen Welt zum Schauspiel zu dienen". Nicht seine eigene menschliche Natur hat er von nun an darzustellen, sondern ein christliches Dogma.

Viertes Stadium. Die kritisch-moralische Umwandlung hat den Chourineur zu einem stillen, vorsichtigen Mann gemacht, der sein Betragen nach den Regeln der Furcht und Lebensklugheit einrichtet. Le chourineur, berichtet Murph, dessen indiskrete Einfalt beständig aus der Schule plaudert, n'a pas dit un mot de l'execution du maitre d'école, de peur de se trouver compromis. Chourineur weiß also, daß die Exekution des maitre d'école eine rechtswidrige Handlung war. Er plaudert sie nicht aus, aus Furcht sich zu kompromittiren. Weiser Chourineur!

Fünftes Stadium. Chourineur hat seine moralische Bildung so weit vollendet, daß er sein hündisches Verhältniß zu Rudolf unter einer zivilisirten Form — sich zum Bewußtsein bringt. Er sagt zu Germain, nachdem er ihn aus einer Todesgefahr errettet hat: „Ich habe einen Protektor, der für mich Dasselbe ist, was Gott für die Priester — es ist um sich auf die Kniee vor ihm zu werfen." Und in Gedanken liegt er vor seinem Gott auf den Knieen. „Herr Rudolf", fährt er zu Germain

fort, „beschützt Sie. Ich sage Herr, aber ich müßte sagen Gnädiger Herr. Doch ich habe die Gewohnheit, ihn Herr Rudolf zu nennen, und er erlaubt es mir.“ „Herrliches Erwachen und Erblühen!“ ruft Szeliga im kritischen Entzücken aus!

Sechstes Stadium. Chourineur beendigt würdig seine Laufbahn des reinen dévouement, des moralischen Bulldoggenthums, indem er sich schließlich für seinen gnädigen Herrn todtstechen läßt. Im Augenblick, wo das Skelett den Prinzen mit seinem Messer bedroht, hält Chourineur den Arm des Mörders auf. Skelett durchsticht ihn. Der sterbende Chourineur aber sagt zu Rudolf: „Ich hatte Recht zu sagen, daß ein Stück Erde (ein Bulldogge) wie ich, manchmal einem großen gnädigen Herrn, wie Ihnen, nützlich sein könne.“

Dieser hündischen Aeußerung, welche den ganzen kritischen Lebenslauf Chourineurs in ein Epigramm zusammenfaßt, fügt der Zettel in seinem Munde hinzu: „Wir sind quitt, Herr Rudolf. Sie haben mir gesagt, daß ich Herz und Ehre hätte.“ Herr Szeliga schreit aus vollen Leibeskräften: „Welch ein Verdienst erwirbt sich Rudolf damit, den Schurimann (?) der Menschheit (?) zurückgegeben zu haben!“

2. Enthüllung des Geheimnisses der kritischen Religion oder Fleur de Marie.

a. Die spekulative „Marienblume“.

Noch ein Wort über die spekulative Marienblume des Herrn Szeliga, ehe wir zu der Fleur de Marie des Eugen Sue übergehen.

Die spekulative Marienblume ist vor Allem eine Berichtigung. Der Leser könnte nämlich aus der Konstruktion des Herrn Szeligas schließen, Eugen Sue habe „die Darstellung der objektiven Grundlage (des Weltzustandes) von der Entwicklung der handelnden individuellen Kräfte, welche nur aus jenem Hintergrund begriffen werden können, getrennt“.

Außer der Aufgabe, diese irrthümliche, durch Herrn Szeligas Darstellung erzeugte Vermuthung des Lesers zu berichtigen, hat Marienblume auch noch einen metaphysischen Beruf in unserem, nämlich Herrn Szeligas „Epos“.

„Weltzustand und epische Begebenheit würden auch noch nicht zu einem wahrhaft einigen Ganzen künstlerisch verbunden sein, wenn sie nur in einem bunten Gemisch durcheinander kreuzten, bald hier ein Stück Weltzustand, und wieder dort eine Szenehandlung mit einander abwechselten.

Soll wirkliche Einheit entstehen, so müssen beide, die Geheimnisse dieser befangenen Welt und die Klarheit, Offenheit und Sicherheit, mit welcher Rudolf in sie eindringt und sie enthüllt, in einem Individuum zusammenstoßen . . . Marienblume hat diese Aufgabe."

Herr Szeliga konstruirt Marienblume nach der Analogie der Bauerschen Konstruktion der Mutter Gottes.

Auf der einen Seite steht das „Göttliche" (Rudolf), „dem alle Macht und Freiheit" zugeschrieben wird, das allein thätige Prinzip. Auf der anderen Seite steht der passive „Weltzustand" und die ihm angehörigen Menschen. Der Weltzustand ist der „Boden des Wirklichen". Soll dieser nun nicht „ganz verlassen", oder „der letzte Rest des Naturzustandes nicht aufgehoben" werden, soll die Welt selbst an dem „Prinzip der Entwicklung", das Rudolf ihr gegenüber in sich konzentrirt, noch einigen Antheil haben, soll „das Menschliche nicht als schlechthin unfrei und unthätig dargestellt werden", so muß Herr Szeliga dem „Widerspruch des religiösen Bewußtseins" anheim fallen. Obgleich er den Weltzustand und seine Thätigkeit als den Dualismus einer todten Masse und der Kritik (Rudolfs) auseinanderreißt, muß er dennoch dem Weltzustand und der Masse wieder einige Attribute der Göttlichkeit zugestehen, und in der Marienblume die spekulative Einheit beider, Rudolfs und der Welt, konstruiren. (Siehe Kritik der Synoptiker, Band I, p. 39.)

Außer den wirklichen Beziehungen, in welchen der Hausbesitzer (die handelnde „individuelle Kraft") zu seinem Hause (der „objektiven Grundlage") steht, bedarf die mystische Spekulation, auch die spekulative Aesthetik, noch einer dritten konkreten, spekulativen Einheit, eines Subjekt-Objekts, welches das Haus und der Hausbesitzer in Einer Person ist. Weil die Spekulation die natürlichen Vermittlungen in ihrer breiten Umständlichkeit nicht liebt, so sieht sie nicht ein, daß dasselbe Stück „Weltzustand", das Haus zum Beispiel, welches für den Einen, zum Beispiel für den Hausbesitzer, eine „objektive Grundlage" ist, für den Anderen, den Baumeister des Hauses zum Beispiel, eine „epische Begebenheit" ist. Die kritische Kritik, welche der „romantischen Kunst" das „Dogma der Einheit" zum Vorwurf macht, setzt, um ein „wahrhaft einiges Ganze", um eine „wirkliche Einheit" zu erhalten, an die Stelle des natürlichen und menschlichen Zusammenhangs zwischen Weltzustand und Weltbegebenheit, einen phantastischen Zusammenhang, ein mystisches Subjekt-Objekt, wie Hegel an die Stelle des wirklichen Zu-

sammenhangs von Mensch und Natur ein absolutes Subjekt-Objekt, das die ganze Natur und die ganze Menschheit auf einmal ist, den absoluten Geist setzt.

In der kritischen Marienblume wird „die allgemeine Schuld der Zeit, die Schuld des Geheimnisses", zum „Geheimniß der Schuld", wie die allgemeine Schuld des Geheimnisses im verschuldeten Epicier zum Geheimniß der Schulden wird.

Marienblume müßte nach der Mutter-Gottes-Konstruktion eigentlich die Mutter Rudolfs, des Welterlösers, sein. Herr Szeliga erklärt dies ausdrücklich: „Der logischen Folge nach müßte Rudolf der Sohn der Marienblume sein." Weil er aber nicht ihr Sohn, sondern ihr Vater ist, so findet Herr Szeliga hierin „das neue Geheimniß, daß die Gegenwart aus ihrem Schoße statt der Zukunft oft die längst hingeschiedene Vergangenheit gebiert". Ja, er entdeckt das andere, noch größere, der massenhaften Statistik direkt widersprechende Geheimniß, daß „ein Kind, wenn es nicht wiederum Vater oder Mutter wird, sondern jungfräulich und unschuldig in die Gruft niedersteigt . . . wesentlich . . . Tochter ist".

Herr Szeliga folgt getreu der Hegelschen Spekulation, wenn ihm der „logischen Folge" nach die Tochter für die Mutter ihres Vaters gilt. In Hegels Geschichtsphilosophie, wie in seiner Naturphilosophie, gebiert der Sohn die Mutter, der Geist die Natur, die christliche Religion das Heidenthum, das Resultat den Anfang.

Nachdem Herr Szeliga bewiesen hat, daß Marienblume der „logischen Folge" nach Rudolfs Mutter sein müßte, beweist er nun das Gegentheil, daß sie, „um ganz der Idee zu entsprechen, welche sie in unserem Epos verkörpert, niemals Mutter werden darf". Dies beweist wenigstens, daß die Idee unseres Epos und die logische Folge des Herrn Szeliga sich wechselseitig widersprechen.

Die spekulative Marienblume ist Nichts als die „Verkörperung einer Idee". Und welcher Idee? „Sie hat doch die Aufgabe, gleichsam die letzte Wehmuthsthräne darzustellen, welche die Vergangenheit vor ihrem gänzlichen Scheiden weint." Sie ist die Darstellung einer allegorischen Thräne, und auch dies Wenige, was sie ist, ist sie doch nur „gleichsam".

Wir folgen Herrn Szeliga nicht in seiner weiteren Darstellung der Marienblume. Wir überlassen ihr selbst das Vergnügen, nach Herrn Szeligas Vorschrift „gegen Jedermann den entschiedensten Gegensatz zu

bilden", ein geheimnißvoller Gegensatz, so geheimnißvoll wie die Eigenschaften Gottes.

Wir grübeln eben so wenig über „das wahre Geheimniß" nach, das „von Gott in den Busen des Menschen gesenkt ist", und worauf die spekulative Marienblume „doch gleichsam" hindeutet. Wir gehen von Herrn Szeligas Marienblume zu Eugen Sues Fleur de Marie und zu den kritischen Wunderkuren über, welche Rudolf an ihr vollbringt.

b. Fleur de Marie.

Wir finden Marie mitten unter Verbrechern als Freudenmädchen, als Leibeigene der Wirthin der Verbrecherkneipe. Innerhalb dieser Erniedrigung bewahrt sie einen menschlichen Seelenadel, eine menschliche Unbefangenheit und eine menschliche Schönheit, welche ihrer Umgebung imponiren, sie zur poetischen Blume des Verbrecherkreises erheben, und ihr den Namen Fleur de Marie erwerben.

Es ist nothwendig, Fleur de Marie von ihrem ersten Auftreten an genau zu beobachten, um ihre ursprüngliche Gestalt mit ihrer kritischen Umgestaltung vergleichen zu können.

Bei aller Zartheit giebt Fleur de Marie sogleich Beweise von Lebensmuth, Energie, Heiterkeit, Elastizität des Charakters, von Eigenschaften, welche allein ihre menschliche Entfaltung innerhalb ihrer entmenschten Lage erklären können.

Gegen den Chourineur, der sie mißhandelt, vertheidigt sie sich mit ihrer Schere. Das ist die erste Situation, worin wir sie finden. Sie erscheint nicht als ein wehrloses, der überlegenen Brutalität sich widerstandslos preisgebendes Lamm, sondern als ein Mädchen, das seine Rechte geltend zu machen, das einen Kampf zu bestehen weiß.

In der Verbrecherkneipe der rue aux fèves erzählt sie dem Chourineur und Rudolf ihre Lebensgeschichte. Während ihrer Erzählung lacht sie über Chourineurs Witz. Sie klagt sich an, aus dem Gefängniß kommend, die hier erworbenen 300 Francs verfahren und verputzt zu haben, statt Arbeit zu suchen, „aber ich hatte Niemand zum Rathgeber". Die Erinnerung an die Katastrophe ihres Lebens — die Verschacherung an die Verbrecherwirthin — stimmt sie wehmüthig. Seit ihrer Kindheit ist dies das erste Mal, daß sie sich aller dieser Begebenheiten erinnert. Le fait est, que ça me chagrine de regarder ainsi derrière moi . . . ça doit être bien bon d'être honnête. Auf Chourineurs Spott, sie

solle honnett werden, ruft sie aus: Honnête, mon dieu! et avec quoi donc veux-tu que je sois honnête? Sie erklärt ausdrücklich, daß sie keine „weinerlich sich Geberdende“ sei: Je ne suis pas pleurnicheuse; aber ihre Lebenssituation ist traurig — Ça n'est pas gai. Endlich spricht sie, im Gegensatz zur christlichen Reue, über die Vergangenheit den zugleich stoischen und epikureischen, den menschlichen Grundsatz einer Freien und Starken aus: Enfin ce qui est fait, est fait.

Begleiten wir nun Fleur de Marie auf ihrer ersten Spazierfahrt mit Rudolf.

„Das Bewußtsein deiner fürchterlichen Lage hat dich wohl oft gepeinigt“, sagt Rudolf, den es schon prickelt, eine moralische Konversation einzuleiten. „Ja“, antwortet sie, „mehr als einmal sah ich über die Schutzwehren hinüber die Seine an, aber dann betrachtete ich die Blumen, die Sonne, dann sagte ich mir: der Fluß wird immer da sein, ich bin noch nicht siebzehn Jahr alt, wer weiß? Dans ces moments-là il me semblait, que mon sort n'était pas mérité, qu'il y avait en moi quelque chose de bon. Je me disais, on m'a bien tourmenté, mais au moins je n'ai jamais fait de mal à personne.

Fleur de Marie betrachtet die Lage, worin sie sich befindet, nicht als freie Schöpfung, nicht als Ausdruck ihrer selbst, sondern als ein Loos, das sie nicht verdient hat. Dies Mißgeschick kann sich ändern. Sie ist noch jung.

Das Gute und das Böse in Mariens Auffassung sind nicht die moralischen Abstraktionen des Guten und des Bösen. Sie ist gut, denn sie hat Niemand ein Leid zugefügt, sie war immer menschlich gegen die unmenschliche Umgebung. Sie ist gut, denn Sonne und Blumen offenbaren ihr ihre eigene sonnige und blumige Natur. Sie ist gut, denn sie ist noch jung, hoffend und lebensmuthig. Ihre Lage ist nicht gut, weil sie ihr einen unnatürlichen Zwang anthut, weil sie nicht die Aeußerung ihrer menschlichen Triebe, nicht die Verwirklichung ihrer menschlichen Wünsche, weil sie qualvoll und freudlos ist. An ihrer eigenen Individualität, an ihrem natürlichen Wesen mißt sie ihre Lebenssituation, nicht am Ideal des Guten.

In der Natur, wo die Ketten des bürgerlichen Lebens abfallen, wo sie frei ihre eigene Natur äußern kann, sprudelt Fleur de Marie daher eine Lebenslust aus, einen Reichthum der Empfindung, eine menschliche Freude an der Schönheit der Natur, die beweisen, wie die bürgerliche

Situation nur ihre Oberfläche gestreift hat, ein bloßes Mißgeschick ist, und wie sie selbst weder gut noch böse, sondern menschlich ist.

Monsieur Rodolphe, quel bonheur . . . de l'herbe, des champs! Si vous vouliez me permettre de descendre, il fait si beau . . . j'aimerais tant à courier dans ces prairies! Aus dem Wagen gestiegen, pflückt sie dem Rudolf Blumen, „kann kaum sprechen vor Freude“ 2c. 2c.

Rudolf entdeckt ihr, daß er sie auf den Pachthof der Madame Georges führen wird. Dort kann sie Taubenschläge, Stallungen 2c. sehen; dort giebt es Milch, Butter, Früchte 2c. Das sind die wahren Gnadenmittel für dieses Kind. Sie wird sich belustigen, das ist ihr Hauptgedanke. C'est à n'y pas croire . . . comme je veux m'amuser! Sie erklärt dem Rudolf ihren eigenen Antheil an ihrem Mißgeschick in der unbefangensten Weise. Tout mon sort est venu de ce que je n'ai pas économisé mon argent. Sie räth ihm daher, sparsam zu sein und Geld in die Sparkasse zu hinterlegen. Ihre Phantasie ergeht sich in den Luftschlössern, die Rudolf ihr aufbaut. Sie verfällt nur in Trauer, weil sie „die Gegenwart vergessen hatte“, und „der Kontrast dieser Gegenwart mit dem Traum einer freudigen und lachenden Existenz ihr die Greuel ihrer Lage ins Gedächtniß ruft“.

Bis hierher sehen wir Fleur de Marie in ihrer ursprünglichen unkritischen Gestalt. Eugen Sue hat sich über den Horizont seiner engen Weltanschauung erhoben. Er hat den Vorurtheilen der Bourgeoisie ins Gesicht geschlagen. Er wird Fleur de Marie dem Helden Rudolf überliefert haben, um seine Verwegenheit zu sühnen, um sich den Beifall aller alten Männer und Weiber, der gesammten Pariser Polizei, der gangbaren Religion und der kritischen Kritik zu erwerben.

Madame Georges, welcher Rudolf die Fleur de Marie überliefert, ist eine unglückliche, hypochondrische und religiöse Frau. Sie empfängt das Kind sogleich mit den salbungsvollen Worten, daß „Gott Die segnet, die ihn lieben und fürchten, die unglücklich gewesen sind und die bereuen“. Rudolf, der Mann der reinen Kritik, läßt den unseligen, im Aberglauben ergrauten Pfaffen Laporte herbeirufen. Er ist bestimmt, die kritische Reform der Fleur de Marie zu vollbringen.

Marie naht heiter und unbefangen dem alten Pfaffen. Eugen Sue in seiner christlichen Brutalität läßt ihr sogleich von einem „bewunderungswürdigen Instinkt“ ins Ohr flüstern, daß „die Scham da endet, wo Reue und Buße anfangen“, nämlich in der allein seligmachenden

Kirche. Er vergißt die heitere Unbefangenheit auf der Spazierfahrt, eine Heiterkeit, welche die Gnadenmittel der Natur und die freundliche Theilnahme Rudolfs erzeugt hatten, und welche nur durch den Gedanken, zu der Verbrecherwirthin zurückkehren zu müssen, getrübt wurde.

Der Pfaffe Laporte wirft sich sogleich in überirdische Positur. Sein erstes Wort ist: „Gottes Barmherzigkeit ist unerschöpflich, mein theures Kind! Er hat sie dir bewiesen, indem er dich in sehr schmerzlichen Prüfungen nicht verlassen hat ... der großmüthige Mann, der dich gerettet, hat dieses Schriftwort" — man merke wohl: das Schriftwort, nicht einen menschlichen Zweck! — „verwirklicht: der Herr ist nahe Denen, die ihn anrufen; er wird hören ihr Schreien und er wird sie erretten ... der Herr wird sein Werk vollenden."

Marie versteht noch nicht den bösartigen Sinn des pfäffischen Sermons. Sie antwortet: „Ich werde beten für Die, die sich meiner erbarmt und mich zu Gott zurückgeführt haben." Ihr erster Gedanke ist nicht Gott, sondern ihr menschlicher Retter, und für ihn, nicht für ihre eigene Absolution will sie beten. Sie traut ihrem Gebete einen Einfluß auf das Heil Anderer zu. Ja, sie ist noch so naiv, zu unterstellen, daß sie schon zu Gott zurückgeführt ist.

Der Pfaffe muß diesen heterodoxen Wahn zerstören. „Bald", unterbricht er sie, „bald wirst du die Absolution verdienen, die Absolution von deinen großen Fehlern ... denn um noch einmal mit dem Propheten zu sprechen: der Herr hält alle Die aufrecht, die nahe am Fallen sind." Man übersehe nicht die unmenschliche Wendung des Priesters. Bald wirst du die Absolution verdienen! Noch sind dir deine Sünden nicht vergeben.

Wie Laporte dem Mädchen zum Empfange das Sündenbewußtsein, so präsentirt ihr Rudolf beim Abschied ein goldenes Kreuz, ein Symbol der christlichen Kreuzigung, die ihr bevorsteht.

Marie wohnt schon einige Zeit auf dem Pachthofe der Madame Georges. Lauschen wir zunächst einem Zwiegespräch des greisen Pfaffen Laporte mit Madame Georges. Eine „Heirath" hält er für die Marie unmöglich, „weil kein Mann, trotz seiner Bürgschaft, der Vergangenheit, welche ihre Jugend besudelt hat, die Stirne zu bieten den Muth haben wird". Er setzt hinzu, „sie habe große Fehler zu sühnen, der moralische Sinn hätte sie aufrecht erhalten müssen". Er beweist die Möglichkeit, sich aufrecht zu erhalten, wie der gemeinste Bourgeois: „es

seien viele wohlthätige Leute in Paris." Der heuchlerische Priester weiß sehr wohl, daß diese wohlthätigen Leute von Paris zu jeder Stunde auf den belebtesten Straßen gleichgiltig an den kleinen Mädchen von 2 bis 3 Jahren vorübergehen, welche bis um Mitternacht Allumettes und dergleichen feilbieten, wie es einst Marie gethan, und deren zukünftiges Loos fast ohne Ausnahme das der Marie ist.

Der Pfaffe hat es auf die Buße Mariens abgesehen; in seinem Innern ist sie verurtheilt. Folgen wir der Fleur de Marie auf einem Abendspaziergang mit Laporte, den sie nach Hause begleitet.

„Siehe mein Kind", beginnt er mit salbungsvoller Schönrednerei, „den unermeßlichen Horizont, dessen Grenzen man nicht mehr wahrnimmt" — es ist nämlich Abend — „es scheint mir, daß die Stille und die Unbegrenztheit uns fast eine Idee der Ewigkeit gebe . . . Ich sage dir das, Marie, weil du empfindsam bist für die Schönheiten der Schöpfung . . . Ich war oft gerührt von der religösen Bewunderung, welche sie dir einflößen, dir — die so lange des religiösen Gefühls enterbt war."

Es ist dem Pfaffen schon gelungen, die unmittelbar naive Freude der Marie an den Naturschönheiten in eine religiöse Bewunderung umzuwandeln. Die Natur ist schon für sie zur devot gewordenen, christianisirten Natur, zur Schöpfung erniedrigt. Das durchsichtige Luftmeer ist zum dunkeln Symbol einer flauen Ewigkeit entweiht. Sie hat schon gelernt, daß alle menschlichen Aeußerungen ihres Wesens „profan", der Religion, der wahren Weihe enterbt, irreligiös, gottlos waren. Der Pfaffe muß sie vor sich selbst beschmutzen, ihre natürlichen und geistigen Kräfte und Gnadenmittel in den Staub ziehen, damit sie empfänglich werde für das übernatürliche Gnadenmittel, das er ihr verspricht — für die Taufe.

Als Marie dem Pfaffen nun ein Geständniß machen will und ihn um Nachsicht bittet, antwortet er: „Der Herr hat dir bewiesen, daß er barmherzig ist."

Marie darf in der Nachsicht, die sie erfährt, nicht eine natürliche, sich von selbst verstehende Beziehung eines verwandten menschlichen Wesens zu ihr, dem menschlichen Wesen, erblicken. Sie muß darin eine überschwängliche, übernatürliche, übermenschliche Barmherzigkeit und Herablassung, in der menschlichen Nachsicht eine göttliche Barmherzigkeit erblicken. Sie muß alle menschlichen und natürlichen Verhältnisse

in Verhältnisse zu Gott transszendiren. Die Weise, wie Fleur de Marie in ihrer Antwort auf das pfäffische Salbadern von Gottes Barmherzigkeit eingeht, beweist, wie weit die religiöse Doktrin sie schon verderbt hat.

Sobald sie in ihre verbesserte Lage getreten sei, sagt sie, habe sie nur ihr neues Glück empfunden. „Jeden Augenblick dachte ich an Herrn Rudolf. Oft hob ich die Augen gen Himmel, nicht um Gott, sondern um ihn, Herrn Rudolf dort zu suchen, und ihm zu danken. Ja — ich klage mich dessen an, mein Vater, ich dachte mehr an ihn als an Gott; denn er hatte für mich gethan, was Gott allein hätte thun können . . . Ich war glücklich, glücklich wie Jemand, der für immer einer großen Gefahr entronnen ist." Fleur de Marie findet es schon unrecht, eine neue glückliche Lebenssituation einfach als das, was sie wirklich ist, als ein neues Glück empfunden, das heißt, sich natürlich und nicht übernatürlich zu ihr verhalten zu haben. Sie klagt sich schon an, in dem Menschen, der sie gerettet hat, das, was er wirklich war, ihren Retter gesehen und nicht an seine Stelle einen imaginären Retter, Gott, untergeschoben zu haben. Schon ist sie ergriffen von der religiösen Heuchelei, welche dem anderen Menschen nimmt, was er um mich verdient hat, um es Gott zu geben, welche überhaupt alles Menschliche am Menschen als ihm fremd, und alles Unmenschliche an ihm als sein eigentliches Eigenthum betrachtet.

Marie erzählt uns, daß die religiöse Transformation ihrer Gedanken, ihrer Empfindungen, ihres Verhaltens zum Leben, durch Madame Georges und Laporte bewirkt worden sei. „Als Rudolf mich von der Cité wegführte, hatte ich schon unbestimmt das Bewußtsein meiner Erniedrigung, aber die Erziehung, die Rathschläge, die Beispiele, welche ich von Ihnen und Madame Georges erhalten habe, haben mir begreiflich gemacht . . . daß ich mehr schuldig als unglücklich gewesen bin . . . Sie und Madame Georges haben mir die unendliche Tiefe meiner Verwerfung begreiflich gemacht." Das heißt, dem Priester Laporte und der Madame Georges verdankt sie es, das menschliche, und darum erträgliche Bewußtsein der Erniedrigung mit dem christlichen, und darum unerträglichen Bewußtsein einer unendlichen Verworfenheit vertauscht zu haben. Der Pfaffe und die Betschwester haben sie belehrt, sich von christlichem Standpunkt aus zu beurtheilen.

Marie empfindet die Größe des geistigen Unglücks, worin man sie gestürzt hat. Sie sagt: „Weil das Bewußtsein des Guten und Bösen

mir so fürchterlich sein sollte, warum überließ man mich nicht meinem unglücklichen Loos? ... Hätte man mich nicht der Infamie entrissen, das Elend, die Schläge würden mich sehr bald getödtet haben; wenigstens wäre ich gestorben in der Unwissenheit über eine Reinheit, die ich immer vergebens wünschen werde." Der herzlose Pfaffe antwortet: „Selbst die edelste Natur, wenn sie auch nur einen Tag in den Schmutz versunken war, woraus man dich gezogen hat, bewahrt davon ein unauslöschliches Brandmal. Das ist die Unabänderlichkeit der göttlichen Justiz."

Fleur de Marie, tief von diesem honigglatten Pfaffenfluch verwundet, ruft aus: „Ihr seht es also, daß ich verzweifeln muß." Der ergraute Sklave der Religion erwidert: „Du mußt daran verzweifeln, aus deinem Leben diese trostlose Seite auszureißen, aber du mußt hoffen auf die unendliche Barmherzigkeit Gottes. Hier unten für dich, armes Kind, Thränen, Reue, Buße, aber eines Tages dort oben, dort oben Verzeihung, ewige Glückseligkeit!"

Marie ist noch nicht blödsinnig genug, um mit der ewigen Glückseligkeit und der Verzeihung dort oben sich beruhigen zu lassen. „Mitleid", ruft sie aus, „Mitleid, mein Gott! ich bin noch so jung ... malheur à moi!" Und die heuchlerische Sophistik des Priesters erreicht ihre Spitze: „Im Gegentheil, Glück dir, Marie, Glück dir, welcher der Herr die Gewissensbisse schickt, voll von Bitterkeit, aber wohlthätig! Sie beweisen die religiöse Empfänglichkeit deiner Seele ... jedes deiner Leiden wird dort oben gezählt werden. Glaube mir, Gott hat dich einen Augenblick auf dem schlechten Wege gelassen, um dir den Ruhm der Reue vorzubehalten und die ewige Belohnung, welche der Buße geschuldet ist."

Von diesem Augenblick an ist Marie zur Leibeigenen des Sündenbewußtseins geworden. Während sie in der unglücklichsten Lebenssituation sich zu einer liebenswürdigen, menschlichen Individualität zu bilden wußte und innerhalb der äußeren Erniedrigung sich ihres menschlichen Wesens, als ihres wahren Wesens, bewußt war, wird ihr nun der Schmutz der jetzigen Gesellschaft, der sie äußerlich berührt hat, zu ihrem innersten Wesen, und die stete hypochondrische Selbstquälerei mit diesem Schmutz zur Pflicht, zu der von Gott selbst vorgezeichneten Lebensaufgabe, zum Selbstzweck ihres Daseins. Während sie früher sich rühmte: Je ne suis pas pleurnicheuse, während sie wußte: Ce qui est fait, est fait, wird ihr nun die Selbstzerknirschung zum Guten und die Reue zum Ruhm.

Es zeigt sich später, daß Fleur de Marie Rudolfs Tochter ist. Wir finden sie wieder als Prinzessin von Gerolstein. Wir belauschen sie in einem Zwiegespräch mit ihrem Vater: En vain je prie dieu de me délivrer de ces obsessions, de remplir uniquement mon coeur de son pieux amour, de ses saintes espérances, de me prendre enfin toute entière, puisque je veux me donner toute entière à lui... il n'exauce pas mes voeux — sans doute, parceque mes préoccupations terrestres me rendent indigne d'entrer en commun avec lui.

Nachdem der Mensch seine Verirrungen als unendliche Verbrechen gegen Gott eingesehen hat, kann er sich nur der Erlösung und Gnade versichern, wenn er sich ganz Gott hingiebt, ganz der Welt und der Beschäftigung mit der Welt abstirbt. Nachdem Fleur de Marie eingesehen hat, daß die Befreiung aus ihrer unmenschlichen Lebenslage ein göttliches Wunder ist, muß sie selbst zur Heiligen werden, um solchen Mirakels würdig zu sein. Ihre menschliche Liebe muß sich in die religiöse Liebe, das Streben nach Glück in das Streben nach ewiger Glückseligkeit, die weltliche Befriedigung in die heilige Hoffnung, die Gemeinschaft mit den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott verwandeln. Gott soll sie ganz nehmen. Sie spricht selbst das Geheimniß aus, warum er sie nicht ganz nimmt. Sie hat sich ihm noch nicht ganz gegeben, ihr Herz ist noch von irdischen Angelegenheiten befangen und besessen. Es ist dies das letzte Aufflackern ihrer tüchtigen Natur. Sie giebt sich ganz an Gott, indem sie der Welt ganz abstirbt und ins Kloster geht.

Niemand soll ins Kloster gehen,
Als er sei denn wohlversehen
Mit gehörgem Sündenvorrath,
Damit es ihm so früh als spat
Nicht mög' an Vergnügen fehlen,
Sich mit Reue durchzuquälen. (Goethe.)

Im Kloster wird Fleur de Marie durch die Intriguen Rudolfs zur Aebtissin promovirt. Sie weigert sich im Anfang, diese Stelle anzunehmen, im Gefühl ihrer Unwürdigkeit. Die alte Aebtissin redet ihr zu: Je vous dirais plus, ma chère fille, avant d'entrer au berçail, votre existence aurait été aussi égarée, qu'elle a été au contraire pure et louable... que les vertus évangéliques, dont vous avez donné l'exemple depuis votre séjour ici, expireraient et racheteraient encore aux yeux du Seigneur un passé si coupable qu'il fût.

Wir sehen aus den Worten der Aebtissin, daß die weltlichen Tugenden der Fleur de Marie in evangelische Tugenden sich verwandelt haben, oder vielmehr ihre wirklichen Tugenden dürfen nur mehr evangelisch karrikirt auftreten.

Marie antwortet auf die Worte der Aebtissin: Sainte mère — je crois maintenant pouvoir accepter.

Das Klosterleben entspricht Mariens Individualität nicht — sie stirbt. Das Christenthum tröstet sie nur in der Einbildung, oder ihr christlicher Trost ist eben die Vernichtung ihres wirklichen Lebens und Wesens, — ihr Tod.

Rudolf hat also die Fleur de Marie erst in eine reuige Sünderin, dann die reuige Sünderin in eine Nonne und endlich die Nonne in eine Leiche verwandelt. Bei ihrem Leichenbegängniß hält außer dem katholischen Priester noch der kritische Priester Szeliga einen Leichensermon.

Ihr „unschuldiges" Dasein nennt er ihr „vergängliches" Dasein und stellt es der „ewigen und unvergeßlichen Schuld" gegenüber. Er rühmt es, daß ihr „letzter Athemzug" die „Bitte um Vergebung und Verzeihung" ist. Wie aber der protestantische Geistliche, nachdem er die Nothwendigkeit der Gnade des Herrn, die Theilnahme des Verstorbenen an der allgemeinen Erbsünde und die Stärke seines Sündenbewußtseins dargestellt hat, nun mit einer weltlichen Wendung die Tugenden des Verstorbenen anpreisen muß, so braucht auch Herr Szeliga die Wendung: „Und doch ist ihr persönlich Nichts zu vergeben."

Er wirft endlich auf Mariens Grab die verwelkteste Blume der Kanzelberedsamkeit: „Innerlich rein wie selten ein Mensch, entschlummerte sie dieser Welt." — Amen!

3. Enthüllung der Geheimnisse des Rechts.

a. Der Maitre d'école oder die neue Straftheorie. Das enthüllte Geheimniss des Zellular-Systems. Medizinische Geheimnisse.

Der maitre d'école ist ein Verbrecher von herkulischer Körperkraft und großer geistiger Energie. Er ist von Haus aus ein gebildeter und unterrichteter Mann. Er, der leidenschaftliche Athlete, geräth in Kollision mit den Gesetzen und Gewohnheiten der bürgerlichen Gesellschaft, deren allgemeines Maß die Mittelmäßigkeit, die zarte Moral und der stille Handel ist. Er wird zum Mörder und überläßt sich allen Aus-

schweifungen eines gewaltigen Temperaments, das nirgends eine angemessene menschliche Thätigkeit findet.

Rudolf hat diesen Verbrecher eingefangen. Er will ihn kritisch reformiren, er will an ihm ein Exempel für die juristische Welt statuiren. Er habert mit der juristischen Welt nicht über die Strafe selbst, sondern über die Art und Weise der Strafe. Er entdeckt nach dem bezeichnenden Ausdruck des Negerarztes David eine Straftheorie, die des „größten deutschen Kriminalisten" würdig wäre, und die seither sogar das Glück gehabt hat, von einem deutschen Kriminalisten mit deutschem Ernst und deutscher Gründlichkeit vertheidigt zu werden. Rudolf ahnt nicht einmal, daß man sich über die Kriminalisten erheben könne, sein Ehrgeiz geht darauf, „der größte Kriminalist", primus inter pares zu sein. Er läßt den maitre d'école von dem Negerarzt David blenden.

Rudolf wiederholt zuerst alle trivialen Einwürfe gegen die Todesstrafe, sie sei wirkungslos auf den Verbrecher, sie sei wirkungslos auf das Volk, dem sie als ein unterhaltendes Schauspiel erscheine. Rudolf statuirt ferner einen Unterschied zwischen dem maitre d'école und der Seele des maitre d'école. Nicht den Menschen, nicht den wirklichen maitre d'école will er retten, sondern seiner Seelen Seelenheil.

„Das Heil einer Seele", dozirt er, „ist eine heilige Sache. . . . Jedes Verbrechen büßt sich und läßt sich zurückerkaufen, hat der Erlöser gesagt, aber nur für Den, der ernsthaft die Buße und die Reue will. Der Uebergang vom Tribunal zum Schaffott ist kurz . . . Du (der maitre d'école) hast verbrecherisch deine Kraft mißbraucht, ich werde deine Kraft paralysiren . . . du wirst vor dem Schwächsten zittern . . . deine Strafe wird deinem Verbrechen gleichkommen . . . aber diese fürchterliche Strafe wird dir wenigstens den grenzenlosen Horizont der Buße lassen . . . Ich trenne dich nur von der Außenwelt, um dich, allein mit der Erinnerung deiner Schandthaten, in eine undurchdringliche Nacht zu versenken . . . du wirst gezwungen sein in dich zu blicken . . . deine Intelligenz, die du degradirt hast, wird erwachen und dich zur Buße führen."

Da Rudolf die Seele für heilig, den Leib des Menschen aber für profan hält, da er also nur die Seele als das Wahre, weil dem Himmel — nach Herrn Szeligas kritischer Umschreibung der Menschheit — angehörige Wesen betrachtet, so gehört der Leib, die Kraft des maitre d'école nicht der Menschheit an, ihre Wesensäußerung ist nicht mensch-

lich zu bilden und der Menschheit zu vindiziren, sie ist nicht als ein selbstmenschliches Wesen zu behandeln. Der maitre d'école hat seine Kraft mißbraucht, Rudolf paralysirt, lähmt, vernichtet diese Kraft. Es giebt kein kritischeres Mittel, um die verkehrten Aeußerungen einer menschlichen Wesenskraft los zu werden, als die Vernichtung dieser Wesenskraft. Es ist dies das christliche Mittel, welches das Auge ausreißt, wenn das Auge Aergerniß giebt, die Hand abschlägt, wenn die Hand Aergerniß giebt, mit Einem Worte den Leib tödtet, wenn der Leib Aergerniß giebt, denn Auge, Hand, Leib sind eigentlich blos überflüssige, sündige Zuthaten des Menschen. Man muß die menschliche Natur todtschlagen, um ihre Krankheiten zu heilen. Auch die massenhafte Jurisprudenz, mit der kritischen hierin übereinstimmend, findet in der Lähmung, im Paralysiren der menschlichen Kräfte das Gegengift gegen die störenden Aeußerungen dieser Kräfte.

Was Rudolf, den Mann der reinen Kritik, an der profanen Kriminalistik genirt, ist der zu rasche Uebergang von dem Tribunal auf das Schafott. Er hingegen will die Rache am Verbrecher mit der Buße und dem Sündenbewußtsein des Verbrechers, die körperliche Strafe mit der geistlichen Strafe, die sinnliche Marter mit der unsinnlichen Marter der Reue verbinden. Die profane Strafe soll zugleich ein christlich moralisches Erziehungsmittel sein.

Diese Straftheorie, welche die Jurisprudenz mit der Theologie verbindet, dies „enthüllte Geheimniß des Geheimnisses" ist durchaus keine andere als die Straftheorie der katholischen Kirche, wie schon Bentham in seinem Werk: Theorien der Strafen und Belohnungen, weitläufig auseinander gesetzt hat. Ebenso hat Bentham in der angeführten Schrift die moralische Nichtigkeit der jetzigen Strafen bewiesen. Er nennt die gesetzlichen Züchtigungen „gerichtliche Parodien".

Die Strafe, die Rudolf am maitre d'école vollzieht, ist dieselbe Strafe, die Origenes an sich selbst vollzog. Er entmannt ihn, er beraubt ihn eines Zeugungsgliedes, des Auges. „Das Auge ist des Leibes Licht." Daß Rudolf gerade auf die Blendung verfällt, macht seinem religiösen Instinkt alle Ehre. Es ist die Strafe, die in dem ganz christlichen Reich von Byzanz an der Tagesordnung war und in der kräftigen Jugendperiode der christlich-germanischen Reiche von England und Frankreich blühte. Die Trennung des Menschen von der sinnlichen Außenwelt, das Zurückschleudern in sein abstraktes Innere, um ihn zu

zu bessern, — die Blendung — ist eine nothwendige Konsequenz der christlichen Doktrin, nach welcher die vollendete Durchführung dieser Trennung, die reine Isolirung des Menschen auf sein spiritualistisches Ich, das Gute selbst ist. Wenn Rudolf nicht, wie es in Byzanz und im Frankenreiche geschah, den maitre d'école in ein wirkliches Kloster steckt, so steckt er ihn wenigstens in ein ideales Kloster, in das Kloster einer undurchdringlichen, von dem Licht der Außenwelt nicht unterbrochenen Nacht, in das Kloster eines thatlosen Gewissens und eines Sündenbewußtseins, das nur mit gespenstischen Erinnerungen bevölkert ist.

Eine gewisse spekulative Scham erlaubt dem Herrn Szeliga nicht, offenherzig auf die Straftheorie seines Helden Rudolf, auf die Verbindung der weltlichen Strafe mit der christlichen Reue und Buße einzugehen. Er schiebt ihm dagegen, versteht sich auch als der Welt erst zu enthüllendes Geheimniß, die Theorie unter, wonach der Verbrecher in der Strafe zum „Richter" über sein „eigenes" Verbrechen erhoben werden soll.

Das Geheimniß dieses enthüllten Geheimnisses ist die Hegelsche Straftheorie. Nach Hegel fällt der Verbrecher in der Strafe über sich selbst das Urtheil. Gans hat diese Theorie weitläufiger ausgeführt. Sie ist bei Hegel das spekulative Schönpflaster des alten Jus talionis, das Kant als die einzig rechtliche Straftheorie entwickelt hatte. Bei Hegel bleibt die Selbstrichtung des Verbrechers eine bloße „Idee", eine blos spekulative Interpretation der gangbaren empirischen Kriminalstrafen. Er überläßt daher ihren Modus der jedesmaligen Bildungsstufe des Staats, das heißt, er läßt die Strafe bestehen wie sie besteht. Eben hierin zeigt er sich kritischer als sein kritischer Nachbeter. Eine Straftheorie, welche zugleich im Verbrecher den Menschen anerkennt, kann dies nur in der Abstraktion, in der Einbildung thun, eben weil die Strafe, der Zwang, dem menschlichen Verhalten widersprechen. In der Ausführung wäre die Sache zudem unmöglich. An die Stelle des abstrakten Gesetzes würde die rein subjektive Willkür treten, da es jedesmal von den offiziellen, „ehrbaren und anständigen" Männern abhängen müßte, die Strafe nach der Individualität des Verbrechers einzurichten. Schon Plato hat die Einsicht besessen, daß das Gesetz einseitig sein und von der Individualität abstrahiren muß. Unter menschlichen Verhältnissen dagegen wird die Strafe wirklich nichts Anderes sein, als

das Urtheil des Fehlenden über sich selbst. Man wird ihn nicht überreden wollen, daß eine äußere, ihm von Anderen angethane Gewalt eine Gewalt sei, die er sich selbst angethan habe. In den anderen Menschen wird er vielmehr die natürlichen Erlöser von der Strafe finden, die er über sich selbst verhängt hat, das heißt, das Verhältniß wird sich geradezu umkehren.

Rudolf spricht seinen innersten Gedanken — den Zweck der Blendung — aus, wenn er dem maitre d'école sagt: Chacune de tes paroles sera une prière.

Er will ihn beten lehren. Er will den herkulischen Räuber in einen Mönch verwandeln, dessen ganze Arbeit das Beten ist. Wie human ist gegen diese christliche Grausamkeit die gewöhnliche Straftheorie, welche einem Menschen einfach den Kopf abschlägt, wenn sie ihn vernichten will. Es versteht sich endlich von selbst, daß die wirkliche massenhafte Gesetzgebung, so oft es ihr ernstlich um die Besserung der Verbrecher zu thun war, ungleich verständiger und humaner verfuhr, als der deutsche Harun al Raschid. Die vier holländischen Agrikulturkolonien, die Verbrecherkolonie Ostwald im Elsaß sind wahrhaft menschliche Versuche, gegenüber der Blendung des maitre d'école. Wie Rudolf die Fleur de Marie entleibt, indem er sie dem Pfaffen und dem Sündenbewußtsein überliefert, wie er den Chourineur entleibt, indem er ihm seine menschliche Selbständigkeit raubt und ihn zum Bulldoggen herabwürdigt, so entleibt er den maitre d'école, indem er ihm die Augen aussticht, damit er „beten" lerne.

Dies ist allerdings die Weise, wie alle Wirklichkeit „einfach" aus der reinen Kritik hervorgeht, nämlich als Entstellung und sinnlose Abstraktion von der Wirklichkeit.

Herr Szeliga läßt sogleich nach der Blendung des maitre d'école ein moralisches Wunder sich ereignen. „Der furchtbare Schulmeister erkennt", nach seinem Bericht, „plötzlich" die Macht der Ehrlichkeit und Redlichkeit an, er sagt zum Schurimann: ja, dir kann ich vertrauen, du hast niemals gestohlen.

Unglücklicherweise hat Eugen Sue eine Aeußerung des maitre d'école über Chourineur aufbewahrt, welche dieselbe Anerkennung enthält, und keine Wirkung der Blendung sein kann, weil sie vor derselben stattgefunden hat. Der maitre d'école äußert sich nämlich in seinem tête à tête mit Rudolf über Chourineur dahin: Du reste il n'est pas ca-

pable de vendre un ami. Non: il a du bon ... il a toujours eu des idées singulières.

Das moralische Wunder des Herrn Szeliga wäre hiermit vernichtet. Wir betrachten nun die wirklichen Ergebnisse von Rudolfs kritischer Kur.

Wir finden den maitre d'école zunächst auf einer Expedition mit der Chouette nach dem Gut zu Bouqueval, um der Fleur de Marie einen schlechten Streich zu spielen. Der Gedanke, der ihn beherrscht, ist natürlich der Gedanke der Rache gegen Rudolf, und er weiß sich nur metaphysisch an ihm zu rächen, indem er ihm zum Trotz „das Böse" denkt und ausheckt. Il m'a ôté la vue, il ne m'a pas ôté la pensée du mal. Er erzählt der Chouette, warum er sie aufsuchen ließ: „Ich langweilte mich, ich ganz allein mit diesen honnetten Leuten."

Wenn Eugen Sue seine mönchische, seine bestialische Wollust an der Selbsterniedrigung des Menschen soweit befriedigt, daß er den maitre d'école auf den Knieen vor der alten Hexe Chouette und dem kleinen Kobold Tortillard flehen läßt, ihn nicht zu verlassen, so vergißt der große Moralist, daß er der Chouette die Blume eines teuflischen Selbstgenusses reicht. Wie Rudolf dem Verbrecher die Macht der physischen Gewalt, die er ihm als nichtig darstellen will, eben durch die gewaltthätige Blendung bewies, so lehrt hier Eugen Sue den maitre d'école die Macht der vollen Sinnlichkeit erst recht anerkennen. Er lehrt ihn einsehen, daß ohne sie der Mensch entmannt ist und zur widerstandslosen Zielscheibe des Kinderspottes wird. Er überzeugt ihn, daß die Welt seine Verbrechen verdient hat, weil er nur die Augen zu verlieren braucht, um von ihr mißhandelt zu werden. Er raubt ihm seine letzte menschliche Illusion, denn der maitre d'école glaubte an die Anhänglichkeit der Chouette. Er hatte zu Rudolf geäußert: „Sie würde sich für mich ins Feuer werfen lassen." Dagegen genießt Eugen Sue die Satisfaktion, daß der maitre d'école in höchster Verzweiflung ausruft: Mon dieu! mon dieu! mon dieu! Er hat „beten" gelernt! Und Herr Sue findet in diesem appel involontaire de la commisération divine quelque chose de providentiel.

Die erste Folge der Rudolfschen Kritik ist dies unwillkürliche Gebet. Ihm folgt auf dem Fuße eine unfreiwillige Buße im Pachthof zu Bouqueval, wo dem maitre d'école im Traum die Gespenster der Gemordeten erscheinen.

Wir überschlagen die weitläufige Schilderung dieses Traums, um den kritisch-reformirten maitre d'école im Keller der Bras rouge, angeschmiedet an Ketten, von Ratten halb zerfressen, halb verhungert, von den Quälereien der Chouette und des Tortillard halb verrückt, brüllend wie ein Vieh, wiederzufinden. Tortillard hat die Chouette in seine Hände geliefert. Betrachten wir ihn während der Operation, die er mit ihr vornimmt. Er kopirt den Helden Rudolf nicht nur äußerlich, indem er der Chouette die Augen auskratzt, sondern auch moralisch, indem er Rudolfs Heuchelei wiederholt und seine grausame Handlung mit devoten Redensarten ausschmückt. Sobald der maitre d'école die Chouette in seiner Gewalt hat, äußert er une joie effrayante, seine Stimme zittert vor Wuth.

Tu sens bien, sagt er, que je ne veux pas en finir tout de suite . . . torture pour torture . . . il faut que je te parle longuement avant de te tuer . . . ça va être affreux pour toi. D'abord, vois-tu . . . depuis ce rêve de la ferme de Bouqueval, qui m'a remis sous les yeux tous nos crimes, depuis ce rêve, qui a manqué de me rendre fou. . . . qui me rendra fou . . . il s'est passé en moi un changement étrange . . . J'ai eu horreur de ma férocité passée . . . d'abord je ne t'ai pas permis de martyriser la goualeuse, cela n'était rien encore . . . en m'entraînant ici dans cette cave, en m'y faissant souffrir le froid et la faim . . . tout m'a laissé tout à l'épouvante de mes reflexions . . . Oh! tu ne sais pas ce que c'est que d'être seul . . . l'isolement m'a purifié. Je ne l'aurais pas crû possible . . . une preuve que je suis peut-être moins scélérat qu'autrefois . . . ce que j'éprouve une joie infinie à te tenir là . . . monstre . . . non pour me venger, mais . . . mais pour venger nos victimes . . . oui, j'aurai accompli un devoir quand de ma propre main j'aurai puni ma complice . . . j'ai maintenant horreur de mes meurtres passés, et pourtant . . . trouves-tu pas cela bizarre! c'est sans crainte, c'est avec sécurité que je vais commettre sur toi un meurtre affreux avec des raffinements affreux . . . dis . . . dis . . . conçois-tu cela?

Der maitre d'école durchläuft in diesen wenigen Worten eine ganze Tonleiter moralischer Kasuistik.

Seine erste Aeußerung ist eine offenherzige Aeußerung der Rachelust. Er will Tortur für Tortur geben. Er will die Chouette morden, er will ihre Todesangst durch einen langen Sermon verlängern, und —

köstliche Sophistik! — diese Rede, womit er sie peinigt, ist ein moralischer Sermon. Er behauptet, der Traum zu Bouqueval habe ihn gebessert. Er offenbart zugleich die eigentliche wahre Wirkung dieses Traums, indem er gesteht, daß er ihn fast verrückt gemacht habe, daß er ihn verrückt machen wird. Als einen Beweis seiner Besserung führt er an, daß er die Peinigung der Fleur de Marie verhindert habe. Bei Eugen Sue müssen die Personen, früher der Chourineur, hier der maitre d'école, seine eigene schriftstellerische Absicht, welche ihn bestimmt, sie so und nicht anders handeln zu lassen, als ihre Reflexion, als das bewußte Motiv ihrer Handlung aussprechen. Sie müssen beständig sagen: Hierin hab' ich mich gebessert, darin, darin rc. Da sie zu keinem wirklich inhaltsvollen Leben kommen, so müssen sie unbedeutenden Zügen, wie hier der Beschützung der Fleur de Marie, durch ihre Zunge starke Töne verleihen.

Nachdem der maitre d'école die wohlthätige Wirkung des Traumes zu Bouqueval berichtet hat, muß er erklären, warum Eugen Sue ihn in einen Keller einsperren ließ. Er muß das Verfahren des Romanschreibers vernünftig finden. Er muß der Chouette sagen: dadurch, daß du mich in einen Keller einsperrtest, mich von Ratten benagen, mich Hunger und Durst leiden ließest, hast du meine Besserung vollendet. Die Einsamkeit hat mich gereinigt.

Das thierische Gebrüll, die rasende Wuth, die furchtbare Racheluft, womit der maitre d'école die Chouette empfängt, schlagen dieser moralischen Phraseologie ins Gesicht. Sie verrathen den Charakter der Reflexionen, die er in seinem Kerker anstellte. Der maitre d'école scheint dies selbst zu empfinden, aber als ein kritischer Moralist wird er die Widersprüche zu vereinigen wissen.

Eben die „grenzenlose Freude", die Chouette in seiner Gewalt zu haben, erklärt er für ein Zeichen seiner Besserung. Seine Rachlust ist nämlich keine natürliche, sondern eine moralische Rachlust. Nicht sich, sondern seine und Chouettes gemeinschaftliche Opfer will er rächen. Wenn er sie mordet, so begeht er keinen Mord, er erfüllt eine Pflicht. Er rächt sich nicht an ihr, er bestraft als ein unparteiischer Richter seine Mitschuldige. Er hat einen Schauder vor seinen vergangenen Mordthaten, und dennoch — er selbst ist über seine Kasuistik verwundert — und dennoch fragt er die Chouette, findest du es nicht bizarr? furchtlos, sorglos will ich dich tödten! Aus nicht angegebenen

moralischen Gründen weidet er sich zugleich an dem Gemälde des Mords, den er begehen will, als eines meurtre affreux, als eines meurtre avec des raffinements affreux.

Daß der maitre d'école die Chouette mordet, entspricht seinem Charakter, namentlich nach der Grausamkeit, womit sie ihn mißhandelt hat. Daß er aber aus moralischen Motiven mordet, daß er seine barbarische Freude an dem meurtre affreux, an den raffinements affreux moralisch interpretirt, daß er die Reue über die vergangenen Mordthaten eben in der Vollbringung einer neuen Mordthat bewährt, daß er aus einem einfachen ein doppelsinniger, ein moralischer Mörder geworden ist — das ist das glorreiche Resultat von Rudolfs kritischer Kur.

Die Chouette sucht sich dem maitre d'école zu entziehen. Er bemerkt es und hält sie fest.

Tiens-toi donc, la chouette, il faut que je finisse de t'expliquer, comment peu à peu j'en suis venu à me repentir . . . cette révélation te sera odieuse . . . et elle te prouvera aussi, combien je dois être impitoyable dans la vengeance, que je veux exercer sur toi au nom de nos victimes . . . Il faut que je me hâte . . . la joie de te tenir là me fait boudir le sang . . . j'aurai le temps de te rendre les approches de la mort effroyables en te forçant de m'entendre . . . Je suis aveugle . . . et ma pensée prend une forme, un corps pour me représenter incessamment d'une manière visible, presque palpable . . . les traits de mes victimes . . . les idées s'imagent presque matériellement dans le cerveau. Quand au repentir se joint une expiation d'une effrayante sévérité . . . une expiation qui change notre vie en une longue insomnie remplie d'hallucinations vengeresses ou de reflexions désespérées . . . peut-être alors le pardon des hommes succède au remord et à l'expiation.

Der maitre d'école fährt fort in seiner Heuchelei, die sich jeden Augenblick als Heuchelei verräth. Chouette soll hören, wie er nach und nach zur Reue gekommen ist. Diese Enthüllung wird ihr gehässig sein, denn sie wird beweisen, daß es seine Pflicht ist, eine unbarmherzige Rache nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen ihrer gemeinschaftlichen Opfer an ihr zu vollziehen. Plötzlich unterbricht der maitre d'école seine didaktische Vorlesung. Er muß, wie er sagt, „eilen“ mit seiner Lektion, denn: die Freude, sie zu halten, macht das Blut in seinen Adern springen; moralischer Grund, die Vorlesung abzukürzen!

Dann beschwichtigt er wieder sein Blut. Die lange Zeit, während welcher er ihr Moral predigt, ist ja nicht für seine Rache verloren. Sie wird ihr „die Annäherung des Todes fürchterlich machen“. Anderer moralischer Grund, seinen Sermon auszuspinnen! Und nun nach diesen moralischen Gründen, kann er getrost seinen moralischen Text wieder da aufnehmen, wo er ihn hat fallen lassen.

Der maitre d'école beschreibt richtig den Zustand, worin die Isolirung von der Außenwelt den Menschen stürzt. Der Mensch, dem die sinnliche Welt zu einer bloßen Idee wird, ihm verwandeln sich dagegen bloße Ideen in sinnliche Wesen. Die Gespinste seines Gehirns nehmen körperliche Form an. Innerhalb seines Geistes erzeugt sich eine Welt von greifbaren, fühlbaren Gespenstern. Das ist das Geheimniß aller frommen Visionen, das ist zugleich die allgemeine Form der Verrücktheit. Der maitre d'école, der die Phrasen Rudolfs über die „Macht der Reue und Buße, verbunden mit schrecklichen Martern“ wiederholt, wiederholt sie daher schon als ein halb Verrückter und bewährt so thatsächlich den Zusammenhang des christlichen Sündenbewußtseins mit dem Wahnsinn. Ebenso wenn der maitre d'école die Verwandlung des Lebens in eine Traumnacht, die von Blendwerken erfüllt wird, als das wahre Ergebniß der Reue und Buße betrachtet, so spricht er das wahre Geheimniß der reinen Kritik und der christlichen Besserung aus. Sie besteht eben darin, den Menschen in ein Gespenst und sein Leben in ein Traumleben zu verwandeln.

Eugen Sue empfindet an diesem Punkt, wie sehr die heilsamen Gedanken, die er den blinden Räuber dem Rudolf nachplaudern läßt, durch dessen Verfahren gegen die Chouette blamirt werden. Er legt daher dem maitre d'école in den Mund: La salutaire influence de ces pensées est telle que ma fureur s'apaise. Der maitre d'école gesteht also nun, daß sein moralischer Zorn nichts Anderes als eine profane Wuth war. Le courage .... la force .... la volonté me manquent pour te tuer .... non, ce n'est pas à moi de verser ton sang .... ce serait .... un meurtre, er nennt die Sache bei ihrem Namen .... meurtre excusable peut-être .... mais ce serait toujours un meurtre.

Zu rechter Zeit verwundet die Chouette den maitre d'école mit ihrem Stilet. Eugen Sue kann ihn nun ohne weitere moralische Kasuistik die Chouette tödten lassen.

Il perça un cri de douleur . . . les ardeurs féroces de sa vengeance, de ses rages, ses instincts sanguinairs brusquement reveillés et exaspérés par cette attaque firent une explosion soudaine, terrible, où s'abîma sa raison déjà fortement ébranlée . . Ah vipère! . . j'ai senti ta dent . . tu serais comme moi Sansyeux. Er kratzt ihr die Augen aus.

In dem Augenblick, wo die durch Rudolfs Kur nur heuchlerisch, nur sophistisch verbrämte, nur aszetisch übermannte Natur des maitre d'école hervorbricht, ist die Explosion um so gewaltsamer und fürchterlicher. Eugen Sues Geständniß, wonach die Vernunft des maitre d'école durch alle Ereignisse, die Rudolf vorbereitet hatte, schon stark erschüttert war, ist dankenswerth.

„Der letzte Strahl seiner Vernunft erlosch in diesem Schrei des Entsetzens, in diesem Schrei eines Verdammten . . . (er sieht die Gespenster der Ermordeten) der maitre d'école tobt und brüllt wie ein rasendes Thier . . . Er schleift die Chouette zu Tode." Herr Szeliga murmelt in seinen Bart: „Mit dem Schulmeister kann nicht eine so schnelle (!) und glückliche (!) Umwandlung (!) als mit dem Schurimann vorgehen."

Wie Rudolf die Fleur de Marie zur Bewohnerin des Klosters, so macht er den maitre d'école zum Bewohner des Irrenhauses, des Bicêtre. Er hat nicht nur seine physische, er hat auch seine geistige Kraft paralysirt. Und mit Recht. Denn nicht nur mit der physischen, auch mit der geistigen Kraft hat er gesündigt, und nach der Straftheorie Rudolfs muß man die sündigenden Kräfte vernichten.

Aber noch hat Herr Eugen Sue „die Buße und Reue, verbunden mit einer schrecklichen Rache" nicht vollendet. Der maitre d'école kommt wieder zum Verstand, bleibt aber aus Furcht, der Justiz ausgeliefert zu werden, im Bicêtre und spielt den Verrückten. Herr Sue vergißt, daß „jedes seiner Worte ein Gebet sein sollte", und daß es schließlich vielmehr das unartikulirte Heulen und Rasen eines Wahnsinnigen ist, oder stellt etwa ironischer Weise Herr Sue diese Lebensäußerung mit dem Beten auf eine Rangstufe?

Die Idee der Strafe, welche Rudolf in der Blendung des maitre d'école anwendet, diese Isolirung des Menschen auf seine Seele und von der Außenwelt, die Verbindung der juristischen Strafe mit der theologischen Quälerei hat ihre entschiedenste Ausführung — im Zellularsystem. Herr Sue feiert daher auch das Zellularsystem.

„Wie vieler Jahrhunderte bedurfte es, um zu erkennen, daß es nur ein Mittel giebt, um den reißend um sich greifenden Aussatz, welcher den sozialen Körper bedroht, (nämlich die Verdorbenheit in den Gefängnissen) zu tilgen — die Isolirung.“ Herr Sue theilt die Ansicht der honnetten Leute, welche die Ausbreitung der Verbrechen aus der Einrichtung der Gefängnisse erklären. Um den Verbrecher der schlechten Gesellschaft zu entziehen, überlassen sie ihn seiner eigenen Gesellschaft.

Herr Eugen Sue erklärt: „Ich würde mich glücklich schätzen, wenn meine schwache Stimme unter all denen gehört werden könnte, welche mit so großem Recht und so großer Beharrlichkeit auf die vollständige absolute Anwendung des Zellularsystems bringen.“ Herrn Sues Wunsch ist nur theilweise in Erfüllung gegangen. In den diesjährigen Verhandlungen der Deputirtenkammer über das Zellularsystem mußten sogar die offiziellen Vertheidiger dieses Systems zugestehen, daß es früher oder später die Verrücktheit der Verbrecher zur Folge habe. Alle Gefängnißstrafe über 10 Jahre mußte daher in Deportation verwandelt werden. Hätten Herr Toqueville und Herr Beaumont den Roman Eugen Sues gründlich studirt, sie hätten unfehlbar die absolute vollständige Anwendung des Zellularsystems durchgesetzt.

Wenn Eugen Sue nämlich den Verbrechern bei gesundem Verstande die Gesellschaft entzieht, um sie verrückt zu machen, so giebt er den Verrückten Gesellschaft, um sie zu Verstand zu bringen. L'expérience prouve, que pour les aliénés l'isolement est aussi funeste qu'il est salutaire pour les détenus criminels.

Wenn nun Herr Sue und sein kritischer Held Rudolf weder mit der katholischen Straftheorie, noch mit dem methodistischen Zellularsystem das Recht um irgend ein Geheimniß ärmer gemacht haben, so haben sie dagegen die Medizin mit neuen Geheimnissen bereichert, und am Ende ist es eben so verdienstvoll, neue Geheimnisse zu entdecken, als alte Geheimnisse zu enthüllen. Die kritische Kritik berichtet mit Herrn Sue übereinstimmend über die Blendung des maitre d'école: „Er glaubt nicht einmal, wenn man ihm sagt, er sei des Lichts seiner Augen beraubt.“ Der maitre d'école konnte nicht an den Verlust des Augenlichts glauben, weil er wirklich noch sah, Herr Sue beschreibt einen neuen Staar, er theilt ein wirkliches Geheimniß für die massenhafte, unkritische Ophtalmologie mit.

Die Pupille ist weiß nach der Operation. Es handelt sich also um einen Linsenstaar. Diesen hat man freilich bis jetzt wohl durch Verletzung der Linsenkapsel herbeiführen können, auch ziemlich schmerzlos, wenn auch nicht völlig ohne Schmerz. Da aber die Mediziner nur auf naturgemäßem, nicht auf kritischem Wege dies Resultat erreichen, so blieb Nichts übrig, als nach der Verletzung die Entzündung mit ihrer plastischen Ausschwitzung abzuwarten, um eine Trübung der Linse zu erhalten.

Ein noch größeres Wunder und Geheimniß trägt sich im dritten Kapitel des dritten Bandes mit dem maitre d'école zu. Der Erblindete sieht wieder. La chouette, le maitre d'école et Tortillard virent le prêtre et Fleur de Marie.

Wollen wir dieses Sehen des maitre d'école nun nicht nach dem Vorgang der „Kritik der Synoptiker" als ein schriftstellerisches Wunder deuten, so wird der maitre d'école sich seinen Staar wieder haben operiren lassen. Später ist er wieder erblindet. Er hat also sein Auge zu früh gebraucht, durch Lichtreiz ist eine Entzündung herbeigeführt worden, welche mit einer Lähmung der Retina endete und eine unheilbare Amaurose bewirkte. Daß dieser Prozeß hier in Einer Sekunde vor sich geht, ist ein neues mystère für die unkritische Ophtalmologie.

b. Belohnung und Strafe. Die doppelte Justiz, nebst Tabelle.

Held Rudolf enthüllt die neue Theorie, welche die Gesellschaft durch Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen aufrecht erhält. Unkritisch betrachtet ist diese Theorie keine andere, als die Theorie der heutigen Gesellschaft. Wie wenig läßt sie es an Belohnungen für die Guten und an Strafen für die Bösen fehlen! Gegen dies enthüllte Geheimniß, wie unkritisch ist nicht der massenhafte Kommunist Owen, der in der Strafe und Belohnung die Heiligung der gesellschaftlichen Rangunterschiede und den vollkommenen Ausdruck einer knechtischen Verworfenheit erblickt.

Als neue Enthüllung könnte es erscheinen, daß Eugen Sue von der Justiz — von einem Pendant zur Kriminaljustiz die Belohnungen ausgehen läßt, und unzufrieden mit einer Gerichtsbarkeit zwei erfindet. Leider ist auch dies enthüllte Geheimniß die Wiederholung einer alten, von Bentham in seinem oben angeführten Buche weitläufig entwickelten

Lehre. Dagegen soll Herrn Eugen Sue die Ehre nicht streitig gemacht werden, auf eine ungleich kritischere Weise wie Bentham seinen Vorschlag motivirt und entwickelt zu haben. Während der massenhafte Engländer ganz auf ebener Erde stehen bleibt, erhebt sich die Suesche Deduktion in die kritische Region des Himmels. Herr Sue entwickelt wie folgt: „Um die Bösen zu schrecken, materialisirt man die vorweggenommenen Wirkungen des himmlischen Zorns. Warum sollte man nicht die Wirkung der göttlichen Belohnung in Bezug auf die Guten in ähnlicher Weise materialisiren und auf Erden antizipiren?"

Nach unkritischer Ansicht hat man umgekehrt in der himmlischen Kriminaltheorie nur die irdische idealisirt, wie man in der göttlichen Belohnung nur die menschliche Lohndienerei idealisirt hat. Wenn die Gesellschaft nicht alle Guten belohnt, so ist dies unumgänglich nöthig, damit die göttliche Gerechtigkeit doch irgend etwas vor der menschlichen voraus habe.

Herr Sue giebt nun in der Ausmalung seiner kritisch belohnenden Justiz „ein Beispiel jenes weiblichen", von Herrn Edgar an der Flora Tristan mit aller „Ruhe des Erkennens" gerügten „Dogmatismus, der eine Formel haben will und sich dieselbe nach den Kategorien des Bestehenden bildet." Herr Eugen Sue entwirft zu jedem Stück der bestehenden Kriminaljustiz, die er bestehen läßt, ein bis ins Detail kopirendes Gegenbild der belohnenden Justiz, die er hinzufügt. Wir wollen zur leichteren Uebersicht des Lesers, seine Schilderung von Bild und Gegenbild in eine Tabelle zusammenbringen. (Siehe Seite 301.)

Herr Sue, von dem Anblick dieses Gemäldes ergriffen, ruft aus: Hélas, c'est une utopie, mais supposez qu'une société soit organisée de telle sorte! Das wäre also die kritische Organisation der Gesellschaft. Wir müssen diese Organisation gegen den Vorwurf Eugen Sues, daß sie bisher noch ein Utopien geblieben sei, förmlich in Schutz nehmen. Sue hat den „Tugendpreis", der jährlich in Paris ausgetheilt wird und den er selbst erwähnt, wieder vergessen. Dieser Preis ist sogar doppelt organisirt, der materielle prix Monthion für edle Handlungen der Männer und Frauen, und der prix rosière für die sittsamsten Mädchen. Hier fehlt sogar die von Eugen Sue verlangte Rosenkrone nicht.

Was die espionage de vertu wie die surveillance de la haute charité morale betrifft, so ist sie von den Jesuiten längst organisirt. Ueberdem signalisiren und denunziren das Journal des débats, der Siècle, die

Tabelle der kritisch vollständigen Justiz.

Bestehende Justiz.	Kritisch ergänzende Justiz.
Namen: Justice Criminelle.	**Namen: Justice Vertueuse.**
Signalement: hält in der Hand ein Schwert, um die Bösen um einen Kopf zu verkürzen.	**Signalement:** hält in der Hand eine Krone, um die Guten um einen Kopf zu erhöhen.
Zweck: Bestrafung des Bösen, Gefangenschaft, Infamie, Lebensberaubung. Das Volk erfährt die schreckliche Züchtigung für den Bösen.	**Zweck:** Belohnung des Guten, Freitisch, Ehre, Lebenserhaltung. Das Volk erfährt den eklatanten Triumph für den Guten.
Mittel um die Bösen zu entdecken: Polizeiliche Spionage, Mouchards, um den Bösen aufzulauern.	**Mittel um die Guten zu entdecken:** Espionage de vertu, Mouchards, um den Tugendhaften aufzulauern.
Entscheidung, ob Einer ein Böser sei: Les assises du crime, Assisen für das Verbrechen. Das öffentliche Ministerium signalisirt die Verbrechen des Angeklagten und denunzirt sie der öffentlichen Rache.	**Entscheidung, ob Einer ein Guter sei:** Assises de la vertu, Assisen für die Tugend. Das öffentliche Ministerium signalisirt die edlen Handlungen des Angeklagten und denunzirt sie der öffentlichen Erkenntlichkeit.
Zustand des Verbrechers nach dem Urtheil: Er steht unter der surveillance de la haute police. Er wird ernährt im Gefängniß. Der Staat macht Ausgaben für ihn.	**Zustand des Tugendhaften nach dem Urtheil:** Er steht unter der surveillance de la haute charité morale. Er wird ernährt in seinem Hause. Der Staat macht Ausgaben für ihn.
Exekution. Der Verbrecher steht auf dem Schafott.	**Exekution.** Gerade gegenüber dem Schafott des Verbrechers erhebt sich ein Piedestal, worauf der grand homme de bien steigt — Ein Tugendpranger.

Petites affiches de Paris ꝛc. die Tugenden, edlen Handlungen und Verdienste sämmtlicher Pariser Stockjobbers, täglich zu kostenden Preisen, abgesehen vom Signalisiren und Denunziren der politischen edlen Handlungen, für welche jede Partei ihr eigenes Organ besitzt.

Schon der alte Voß hat bemerkt, daß Homer besser ist, als seine Götter. Das „enthüllte Geheimniß aller Geheimnisse", Rudolf, können wir daher für Eugen Sues Ideen verantwortlich machen. Ueberdem berichtet Herr Szeliga: „Außerdem sind der Stellen, mit denen Eugen Sue die Erzählung unterbricht, Episoden einleitet und schließt, sehr viele und alle sind Kritik."

4. Aufhebung der Verwilderung innerhalb der Zivilisation, und der Rechtlosigkeit im Staate.

Das juristische Präventivmittel zur Aufhebung der Verbrechen und damit der Verwilderung innerhalb der Zivilisation besteht in der „schützenden tutelle, welche der Staat über die Kinder der Hingerichteten und zu lebenslänglichen Strafen Verurtheilten übernimmt". Sue will die Vertheilung der Verbrechen liberaler organisiren. Keine Familie soll mehr ein erbliches Privilegium auf das Verbrechen besitzen — die freie Konkurrenz der Verbrechen soll über das Monopol siegen.

„Die Rechtlosigkeit im Staat" hebt Herr Sue durch die Reform des Code pénal in seinem Abschnitt über die abus de confiance, und namentlich durch die Einsetzung von besoldeten Armenadvokaten auf. In Piemont, Holland ꝛc., wo der Armenadvokat existirt, findet Herr Sue daher die Rechtlosigkeit im Staat aufgehoben. Die französische Gesetzgebung fehlt nur darin, daß sie den Armenadvokaten nicht besoldet, nicht ausschließlich auf das Armenfach anweist, und die gesetzliche Grenze der Armuth zu eng ist. Als wenn die Rechtlosigkeit nicht eben erst recht im Prozeß selbst begönne, und als wenn man in Frankreich nicht längst wüßte, daß das Recht Nichts giebt, sondern nur das Vorhandene sanktionirt. Die schon trivial gewordene Unterscheidung von droit und fait scheint dem kritischen Romanschreiber ein mystère de Paris geblieben zu sein.

Nimmt man zu der kritischen Enthüllung der rechtlichen Geheimnisse noch die großen Reformen hinzu, die Eugen Sue mit den Huissiers

anstellen will, so wird man das Pariser Journal „Satan" begreifen. Es läßt ein Stadtviertel an jenen grand reformateur à tant la ligne schreiben, seinen Straßen fehle noch die Gasbeleuchtung. Herr Sue antwortet, daß er diesem Uebel im sechsten Band seines Juif errant abhelfen werde. Ein anderes Stadtviertel klagt über den mangelhaften Präliminarunterricht. Er verspricht die Reform des Präliminarunterrichts für dieses Stadtviertel im zehnten Bande seines Juif errant zu bewerkstelligen.

5. Das enthüllte Geheimniss des Standpunktes.

„Nicht auf seinem erhabenen (!) Standpunkt bleibt Rudolf stehen . . . er scheut die Mühe nicht, die Standpunkte rechts und links, den oben, den in der Tiefe aus freier Wahl einzunehmen." Szeliga.

Ein Hauptgeheimniß der kritischen Kritik ist der Standpunkt und die Beurtheilung vom Standpunkte des Standpunktes. Jeder Mensch, wie jedes geistige Produkt, verwandelt sich ihr in einen Standpunkt.

Es ist Nichts leichter, als hinter das Geheimniß des Standpunktes zu kommen, wenn man das allgemeine Geheimniß der kritischen Kritik, alten, spekulativen Kohl neu aufzuwärmen, durchschaut hat.

Zunächst spreche sich die Kritik selbst durch den Mund des Patriarchen, des Herrn Bruno Bauer, über ihre Theorie des Standpunktes aus.

„Die Wissenschaft . . . hat es nie mit diesem einzelnen Individuum oder diesem bestimmten Standpunkt zu thun . . . Sie wird es allerdings nicht daran fehlen lassen, und die Schranken eines Standpunktes, wenn es sich der Mühe verlohnt und diese Schranke wirklich allgemeine menschliche Bedeutung hat, aufheben; aber sie faßt dieselbe als reine Kategorie und Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, und spricht demnach nur für Diejenigen, welche die Kühnheit haben, sich in die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins zu erheben, das heißt, in jener Schranke nicht mit aller Gewalt stehen bleiben wollen." (Anekdota T. II, p. 27.)

Das Geheimniß dieser Bauerschen Kühnheit ist die Hegelsche Phänomenologie. Weil Hegel hier das Selbstbewußtsein an die Stelle des Menschen setzt, so erscheint die verschiedenartigste menschliche Wirklichkeit nur als eine bestimmte Form, als eine Bestimmtheit des Selbst-

bewußtseins. Eine bloße Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist aber eine „reine Kategorie“, ein bloßer „Gedanke“, den ich daher auch im „reinen“ Denken aufheben und durch reines Denken überwinden kann. In Hegels Phänomenologie werden die materiellen, sinnlichen, gegenständlichen Grundlagen der verschiedenen entfremdeten Gestalten des menschlichen Selbstbewußtseins stehen gelassen, und das ganze destruktive Werk hatte die konservativste Philosophie zum Resultat, weil es die gegenständliche Welt, die sinnlich wirkliche Welt überwunden zu haben meint, sobald es sie in ein „Gedankending“, in eine bloße Bestimmtheit des Selbstbewußtseins verwandelt hat, und den ätherisch gewordenen Gegner nun auch im „Aether des reinen Gedankens“ auflösen kann. Die Phänomenologie endet daher konsequent damit, an die Stelle aller menschlichen Wirklichkeit das „absolute Wissen“ zu setzen — Wissen, weil dies die einzige Daseinsweise des Selbstbewußtseins ist, und weil das Selbstbewußtsein für die einzige Daseinsweise des Menschen gilt; — absolutes Wissen, eben weil das Selbstbewußtsein nur sich selbst weiß, und von keiner gegenständlichen Welt mehr genirt wird. Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins, statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen. Er stellt die Welt auf den Kopf und kann daher auch im Kopf alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich für die schlechte Sinnlichkeit, für den wirklichen Menschen bestehen bleiben. Ueberdem gilt ihm nothwendigerweise Alles das als Schranke, was die Beschränktheit des allgemeinen Selbstbewußtseins verräth, alle Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Individualität der Menschen, wie ihrer Welt. Die ganze Phänomenologie will beweisen, daß das Selbstbewußtsein die einzige und alle Realität ist.

Herr Bauer hat in neuerer Zeit das absolute Wissen in Kritik umgetauft, und die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins in den profaner klingenden Standpunkt. In den Anekdotis stehen noch beide Namen zusammen, und der Standpunkt wird noch durch die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins kommentirt.

Weil die „religiöse Welt als religiöse Welt“ nur als die Welt des Selbstbewußtseins existirt, so kann der kritische Kritiker — Theologe ex professo — gar nicht auf den Gedanken gerathen, daß es eine Welt giebt, worin Bewußtsein und Sein unterschieden sind, eine Welt, die

nach wie vor stehen bleibt, wenn ich blos ihr Gedankendasein, ihr Dasein als Kategorie, als Standpunkt aufhebe, das heißt, wenn ich mein eigenes subjektives Bewußtsein modifizire, ohne die gegenständliche Wirklichkeit auf wirklich gegenständliche Weise zu verändern, das heißt, ohne meine eigene gegenständliche Wirklichkeit zu verändern, meine eigene und die der andern Menschen. Die spekulative mystische Identität von Sein und Denken wiederholt sich daher in der Kritik als die gleich mystische Identität von Praxis und Theorie. Daher ihr Aerger gegen die Praxis, die noch etwas Anderes als Theorie, und gegen die Theorie, die noch etwas Anderes als die Auflösung einer bestimmten Kategorie in die „schrankenlose Allgemeinheit des Selbstbewußtseins" sein will. Ihre eigene Theorie beschränkt sich darauf, alles Bestimmte für einen Gegensatz gegen die schrankenlose Allgemeinheit des Selbstbewußtseins, daher für nichtig zu erklären, so zum Beispiel den Staat, das Privateigenthum u. s. w. Es muß umgekehrt gezeigt werden, wie Staat, Privateigenthum u. s. w. die Menschen in Abstraktionen verwandeln, oder Produkte des abstrakten Menschen sind, statt die Wirklichkeit der individuellen, konkreten Menschen zu sein. —

Es versteht sich endlich von selbst, daß wenn Hegels Phänomenologie ihrer spekulativen Erbsünde zum Trotz an vielen Punkten die Elemente einer wirklichen Charakteristik der menschlichen Verhältnisse giebt, Herr Bruno und Konsorten dagegen nur die inhaltlose Karrikatur liefern, eine Karrikatur, die sich damit begnügt, irgend eine Bestimmtheit aus einem geistigen Produkt oder auch aus realen Verhältnissen und Bewegungen herauszunehmen, diese Bestimmtheit in eine Gedankenbestimmtheit, in eine Kategorie zu verwandeln, und diese Kategorie für den Standpunkt des Produkts, des Verhältnisses und der Bewegung auszugeben, um nun mit altkluger Weisheit vom Standpunkt der Abstraktion, der allgemeinen Kategorie, des allgemeinen Selbstbewußtseins auf diese Bestimmtheit triumphirend herabsehen zu können.

Wie für Rudolf alle Menschen auf dem Standpunkt des Guten oder Bösen stehen und nach diesen beiden fixen Vorstellungen beurtheilt werden, so für Herrn Bauer und Konsorten auf dem Standpunkt der Kritik oder der Masse. Beide aber verwandeln die wirklichen Menschen in abstrakte Standpunkte.

5. Enthüllung des Geheimnisses von der Utilisirung der menschlichen Triebe, oder Clemence d'Harville.

Rudolf hat bisher nur die Guten in seiner Weise zu belohnen und die Bösen in seiner Weise zu bestrafen gewußt. Wir werden ihn nun an einem Beispiel die Leidenschaften nützlich machen und dem „schönen Naturell der Clemence von Harville eine angemessene Entwicklung geben sehen".

„Rudolf", sagt Herr Szeliga, „weist sie auf die unterhaltende Seite der Wohlthätigkeit hin. Ein Gedanke, der von einer Menschenkenntniß, wie sie nur aus dem durch die Prüfung hindurch gegangenen Innern Rudolfs hervorgehen kann, zeugt."

Die Ausdrücke, deren sich Rudolf in der Unterhaltung mit Clemence bedient: faire attrayant, utiliser le goût naturel, régler l'intrigue, utiliser les penchants à la dissimulation et à la ruse, changer en qualités généreuses des instincts impérieux, inexorables etc. — diese Ausdrücke eben so sehr, wie die Triebe selbst, welche hier der weiblichen Natur vorzugsweise zugeschrieben werden, verrathen die geheime Quelle von Rudolfs Weisheit — Fourier. Es ist ihm eine populäre Darstellung der Fourieristischen Lehre in die Hand gefallen.

Die Anwendung ist wieder eben so sehr Rudolfs kritisches Eigenthum, wie die obige Ausführung der Theorie Benthams. Nicht in der Wohlthätigkeit als solcher soll die junge Marquise eine Befriedigung ihres menschlichen Wesens, einen menschlichen Inhalt und Zweck der Thätigkeit und darum eine Unterhaltung finden. Die Wohlthätigkeit bietet vielmehr nur den äußeren Anlaß, nur den Vorwand, nur die Materie zu einer Art von Unterhaltung, die eben so gut jede andere Materie zu ihrem Inhalt machen könnte. Das Elend wird mit Bewußtsein ausgebeutet, um dem Wohlthäter „das Pikante des Romans, Befriedigung der Neugierde, Abenteuer, Verkleidungen, Genuß der eigenen Vortrefflichkeit, Nervenerschütterungen und dergleichen" zu verschaffen.

Rudolf hat damit unbewußt das längstenthüllte Geheimniß ausgesprochen, daß das menschliche Elend selbst, daß die unendliche Verworfenheit, welche das Almosen empfangen muß, der Aristokratie des Geldes und der Bildung zum Spiel, zur Befriedigung ihrer Selbstliebe, zum Kitzel ihres Uebermuths, zum Amüsement dienen muß. Die vielen Wohlthätigkeitsvereine in Deutschland, die vielen wohlthätigen Gesell-

schaften in Frankreich, die zahlreichen wohlthätigen Don Quixoterien in England, die Konzerte, Bälle, Schauspiele, Essen für Arme, selbst die öffentlichen Subskriptionen für Verunglückte haben keinen anderen Sinn. In dieser Weise wäre also auch die Wohlthätigkeit längst als Unterhaltung organisirt.

Die plötzliche, unmotivirte Umwandlung der Marquise bei dem bloßen Wort „amüsant" läßt uns an der Nachhaltigkeit ihrer Kur zweifeln, oder vielmehr diese Umwandlung ist nur zum Schein plötzlich und unmotivirt, nur zum Schein durch die Schilderung der Charité als eines Amüsements bewirkt. Die Marquise liebt Rudolf, und Rudolf will sich mit ihr verkleiden, intriguiren, auf Wohlthätigkeitsabenteuer ausziehen. Später bei einem wohlthätigen Besuch der Marquise in dem Gefängnisse St. Lazare kömmt der Fleur de Marie gegenüber ihre Eifersucht zum Vorschein, und aus Wohlthätigkeit gegen ihre Eifersucht verschweigt sie dem Rudolf die Detention der Marie. Im besten Falle aber ist es dem Rudolf gelungen, eine unglückliche Frau mit unglücklichen Wesen eine alberne Komödie spielen zu lehren. Das Geheimniß der von ihm ausgeheckten Philanthropie verrieth jener Dandin von Paris, der seine Dame nach dem Tanze mit folgenden Worten zum Souper aufforderte: Ah Madame! ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice de ces pauvres Polonais . . . soyons philantropes jusqu'au bout . . . allons souper maintenant au profit des pauvres!

6. Enthüllung des Geheimnisses der Emanzipation der Weiber, oder Louise Morel.

Bei Gelegenheit der Verhaftung der Louise Morel stellt Rudolf Reflexionen an, die sich dahin resümiren: „Der Herr verdirbt oft die Magd, sei es durch Schrecken, Ueberraschung oder durch sonstige Benutzung der Gelegenheiten, welche die Natur des Dienstverhältnisses herbeiführt. Er stürzt sie in Unglück, Schmach, Verbrechen. Das Gesetz bleibt diesem Gegenstand fremd . . . Der Verbrecher, der das Mädchen zum Kindermord faktisch gezwungen hat, wird nicht gestraft."

Rudolfs Reflexionen erstrecken sich nicht einmal so weit, das Dienstverhältniß selbst seiner allerdurchlauchtigsten Kritik zu unterwerfen. Als

ein kleiner Herrscher ist er ein großer Gönner von Dienstverhältnissen. Noch weniger geht Rudolf dazu fort, die allgemeine Stellung des Weibes in der heutigen Gesellschaft als unmenschlich zu begreifen. Ganz seiner bisherigen Theorie getreu, vermißt er Nichts als ein Gesetz, welches den Verführer straft und die Reue und Buße mit schrecklichen Züchtigungen verbindet.

Rudolf hätte sich nur in der existirenden Gesetzgebung anderer Länder umzusehen. Die englische Gesetzgebung erfüllt alle seine Wünsche. Sie geht in ihrem Zartgefühl, das Blackstone rühmlich hervorhebt, so weit, auch den, der ein Freudenmädchen verführt, der Felonie für schuldig zu erklären.

Herr Szeliga bläst Tusch: „Dies! — denkt! — Rudolf! — und nun haltet diese Gedanken gegen eure Phantasien von der Emanzipation des Weibes. Die That dieser Emanzipation ist aus ihnen fast mit Händen zu greifen, während ihr von Hause aus viel zu praktisch seid, und daher mit euren bloßen Versuchen so vielfach verunglückt."

Jedenfalls verdankt man Herrn Szeliga die Enthüllung des Geheimnisses, daß eine That fast mit Händen aus Gedanken gegriffen werden kann. Was seine drollige Vergleichung Rudolfs mit den Männern betrifft, welche die Emanzipation des Weibes gelehrt haben, so vergleiche man Rudolfs Gedanken etwa mit folgenden Phantasien Fouriers:

„Ehebruch, Verführung macht den Verführern Ehre, ist guter Ton ... Aber, armes Mädchen! der Kindermord, welch ein Verbrechen! Wenn sie auf Ehre hält, muß sie die Spuren der Unehre auslöschen, und wenn sie den Vorurtheilen der Welt ihr Kind aufopfert, so ist sie noch mehr geschändet, und verfällt den Vorurtheilen des Gesetzes ... Das ist der fehlerhafte Kreislauf, welchen aller zivilisirte Mechanismus beschreibt."

„Die junge Tochter, ist sie nicht eine Waare zum Verkauf ausgeboten für den Ersten Besten, der das exklusive Eigenthum dieses Mädchens erhandeln will? .. De même qu'en grammaire deux négations valent une affirmation, l'on peut dire qu'en negoce conjugale deux prostitutions valent une vertu."

„Die Veränderung einer geschichtlichen Epoche läßt sich immer aus dem Verhältniß des Fortschritts der Frauen zur Freiheit bestimmen, weil hier im Verhältniß des Weibes zum Mann, des Schwachen zum Starken, der Sieg der menschlichen Natur über die Brutalität am evi-

deutesten erscheint. Der Grad der weiblichen Emanzipation ist das natürliche Maß der allgemeinen Emanzipation."

„Die Erniedrigung des weiblichen Geschlechts ist ein wesentlicher Charakterzug der Zivilisation wie der Barbarei, nur mit dem Unterschied, daß die zivilisirte Ordnung jedes Laster, welches die Barbarei auf eine einfache Weise ausübt, zu einer zusammengesetzten, doppelsinnigen, zweideutigen, heuchlerischen Daseinsweise erhebt ... Keinen trifft die Strafe, das Weib in der Sklaverei zu erhalten, tiefer als den Mann selbst." (Fourier.)

Dem Gedanken Rudolfs gegenüber ist es überflüssig, auf Fouriers meisterhafte Charakteristik der Ehe, wie auf die Schriften der materialistischen Fraktion des französischen Kommunismus hinzuweisen.

Der traurigste Abhub der sozialistischen Literatur, wie er bei dem Romanschreiber zu finden ist, enthüllt der kritischen Kritik immer noch unbekannte „Geheimnisse".

7. Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.

a. Theoretische Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.

Erste Enthüllung: Der Reichthum führt häufig zur Verschwendung, die Verschwendung zum Ruin.

Zweite Enthüllung: Die eben beschriebenen Folgen des Reichthums entspringen aus einem Mangel an Unterweisung für die reiche Jugend.

Dritte Enthüllung: Die Erbschaft und das Privateigenthum sind und müssen unverletzlich und geheiligt sein.

Vierte Enthüllung: Der Reiche schuldet moralisch den Arbeitern Rechenschaft von der Anwendung seines Vermögens. Ein großes Vermögen ist ein erbliches Depositum — ein Feudallehen — klugen, festen, geschickten, großmüthigen Händen anvertraut, die zugleich beauftragt sind, es fruchtbar zu machen und es so zu verwenden, daß Alles, was das Glück hat, sich in dem Bereich der glänzenden und heilsamen Ausstrahlung des großen Vermögens zu befinden, befruchtet, belebt, verbessert wird.

Fünfte Enthüllung: Der Staat hat der unerfahrenen reichen Jugend die Rudimente der individuellen Oekonomie zu geben. Er muß das Vermögen moralisiren.

Sechste Enthüllung: Endlich muß der Staat auf die ungeheure Frage von der Organisation der Arbeit eingehen. Er muß das heilsame Beispiel von der Assoziation der Kapitalien und der Arbeit geben, und zwar von einer Assoziation, welche honnett, intelligent, billig ist, welche das Wohlsein des Arbeiters sichert, ohne dem Vermögen des Reichen zu schaden, welche zwischen diesen zwei Klassen Bande der Zuneigung, der Erkenntlichkeit etablirt, und dadurch für immer die Ruhe des Staats sichert.

Da der Staat einstweilen noch nicht auf diese Theorie eingeht, so giebt Rudolf selbst einige praktische Exempel. Sie werden das Geheimniß enthüllen, daß Herrn Sue, Herrn Rudolf und der kritischen Kritik die allerbekanntesten ökonomischen Verhältnisse „Mysterien" geblieben sind.

b. Die Armenbank.

Rudolf errichtet eine Armenbank. Die Statuten dieser kritischen Armenbank sind folgende:

Sie soll honnette Arbeiter, welche Familien haben, während der arbeitslosen Zeit unterstützen. Sie soll die Almosen und die Pfandhäuser ersetzen. Sie verfügt über eine jährliche Revenue von 12,000 Francs und vertheilt Hilfsanleihen von 20 bis 40 Francs ohne Interessen. Sie erstreckt ihre Wirksamkeit zunächst auf das siebente Arrondissement von Paris, wo die meisten Arbeiter wohnen. Die Arbeiter oder Arbeiterinnen, welche auf Unterstützung Anspruch machen, müssen Träger eines Zertifikats sein, welches von ihrem letzten Patron ausgestellt ist, ihr gutes Betragen verbürgt, und die Ursache wie das Datum der Unterbrechung ihrer Arbeit angiebt. Diese Anleihen sind monatlich zurückzuzahlen, zum sechsten oder zum zwölften Theil je nach der Wahl des Leihers, von dem Tag an, wo er wieder Beschäftigung gefunden hat. Als Garantie der Anleihe gilt die Verpflichtung auf Ehrenwort. Zwei andere Arbeiter müssen überdem Bürgschaft leisten für die parole jurée des Leihers. Da der kritische Zweck der Armenbank darin besteht, einen der schwersten Unfälle des Arbeiterlebens, die Unterbrechung der Arbeit zu heilen, so würden die Hilfsleistungen durchaus nur den arbeitslosen Handwerkern zukommen. Herr Germain, der dies Institut verwaltet, bezieht ein jährliches Gehalt von 10,000 Francs.

Werfen wir nun einen massenhaften Blick auf die Praxis der kritischen Nationalökonomie. Die jährliche Revenue beträgt 12000 Frcs.

Die Unterstützungen belaufen sich für jede Person auf 20 bis 40, also im Durchschnitt auf 30 Frcs. Die Anzahl der offiziell als „elend“ anerkannten Arbeiter des siebenten Arrondissements beläuft sich wenigstens auf 4000. Es können also jährlich 400, das heißt der zehnte Theil der allerhilfsbedürftigsten Arbeiter des siebenten Arrondissements unterstützt werden. In Paris ist es wenig, wenn wir die Durchschnittszahl der arbeitslosen Zeit auf 4 Monate (viel zu gering taxirt), also auf 16 Wochen reduziren. 30 Frcs., auf 16 Wochen vertheilt, sind auf die Woche etwas weniger als 37 Sous und 3 Centimes, macht auf den Tag noch nicht 27 Cts. Die tägliche Ausgabe für einen einzelnen Gefangenen beträgt in Frankreich durchschnittlich etwas mehr als 47 Cts., wovon die Speisung allein etwas über 30 Cts. wegnimmt. Der Arbeiter, den Herr Rudolf unterstützt, besitzt aber Familie. Schätzen wir die Familie im Durchschnitt außer Mann und Frau auf nur 2 Kinder, so bleiben 27 Cts. unter 4 Personen zu vertheilen. Hiervon geht die Wohnung — das Minimum auf den Tag 15 Cts. — ab, bleiben 12 Cts. Das Brot, welches ein einzelner Gefangener im Durchschnitt verzehrt, kostet ungefähr 14 Cts. Der Arbeiter sammt Familie wird also, abgesehen von allen anderen Bedürfnissen, mit der Unterstützung der kritischen Armenbank noch nicht den vierten Theil des nöthigen Brots kaufen können und einem gewissen Hungertod anheimfallen, wenn er nicht zu den Mitteln, denen diese Arbeit [Bank] vorbeugen will, zu dem Pfandhaus, dem Bettel, dem Diebstahl und der Prostitution seine Zuflucht nimmt.

Um so glänzender bedenkt der Mann der rücksichtslosen Kritik dagegen den Verwalter der Armenbank. Die verwaltete Revenue beträgt 12000, das Gehalt des Verwalters 10000 Frcs. Die Verwaltung kostet also 45 Prozent, beinahe das Dreifache der massenhaften Armenverwaltung in Paris, welche ungefähr 17 Prozent kostet.

Nehmen wir aber einen Augenblick an, die Unterstützung, welche die Armenbank gewährt, sei eine wirkliche und nicht blos illusorische Unterstützung, so beruht die Einrichtung des enthüllten Geheimnisses aller Geheimnisse auf dem Wahn, daß es nur einer anderen Distribution des Salärs bedürfe, damit der Arbeiter das ganze Jahr hindurch leben könne.

Im prosaischen Sinne zu sprechen, beträgt das Einkommen von 7500000 französischen Arbeitern auf den Kopf nur 91 Frcs., das Einkommen von anderen 7500000 französischen Arbeitern auf den Kopf

nur 120 Frcs., also schon von 15000000 Arbeitern weniger, als absolut zum Leben nöthig ist.

Der Gedanke der kritischen Armenbank reduzirt sich darauf — wenn er anders vernünftig gefaßt wird —, daß dem Arbeiter während der Zeit, wo er Beschäftigung hat, soviel vom Salär abgezogen wird, als er braucht, um in der arbeitslosen Zeit zu leben. Ob ich ihm eine bestimmte Summe Geldes in der arbeitslosen Zeit vorstrecke, und er mir diese Summe in der Arbeitszeit zurückgiebt, oder ob er mir in der Arbeitszeit eine bestimmte Summe abgiebt und ich sie ihm in der arbeitslosen Zeit zurückgebe, ist Ein und Dasselbe. Er giebt mir immer das in seiner Arbeitszeit, was er von mir in seiner arbeitslosen Zeit erhält.

Die „reine“ Armenbank unterschiede sich also von den massenhaften Sparkassen nur durch zwei sehr originelle, sehr kritische Eigenschaften, einmal daß die Bank ihr Geld à fond perdu ausleiht, in der thörichten Voraussetzung, daß der Arbeiter zurückzahlen könne, wenn er wolle, und daß er immer zurückzahlen wolle, wenn er könne; — dann aber dadurch, daß die Bank keine Zinsen für die vom Arbeiter hinterlegten Summen zahlt. Weil die hinterlegte Summe in der Form des Vorschusses erscheint, thut die Bank schon ein Großes, wenn sie selbst keine Zinsen vom Arbeiter nimmt.

Die kritische Armenbank unterscheidet sich also dadurch von den massenhaften Sparkassen, daß der Arbeiter seine Zinsen und die Bank ihr Kapital verliert.

c. Musterwirthschaft zu Bouqueval.

Rudolf stiftet eine Musterwirthschaft zu Bouqueval. Der Ort ist um so glücklicher gewählt, als er noch feudaler Erinnerungen sich erfreut — nämlich eines château seigneurial.

Jeder der sechs männlichen Arbeiter, welche diese Pächterei beschäftigt, erhält 150 écus oder 450 Frcs., jede der weiblichen Arbeiterinnen 60 écus oder 180 Frcs. jährlichen Arbeitslohn. Sie haben außerdem freies Essen und freie Wohnung. Das gewöhnliche alltägliche Essen der Leute von Bouqueval besteht aus einer „formidablen“ Platte Schinken, aus einer nicht minder furchtbaren Platte Hammelfleisch und endlich aus einem nicht minder massenhaften Stück Kalbfleisch, wozu

als Nebengerichte zwei Wintersalate, zwei große Käse, Erdäpfel, Ziber &c. hinzukommen. Jeder der sechs männlichen Arbeiter arbeitet zweimal mehr als der gewöhnliche französische Ackerbautaglöhner.

Da die ganze Summe des jährlich von Frankreich produzirten Einkommens bei gleicher Theilung im Durchschnitt nur 93 Frcs. betrüge, da die unmittelbar mit Landbau beschäftigte Einwohnerzahl Frankreichs zwei Drittel der Gesammtbevölkerung beträgt, so kann man schließen, welche Revolution nicht nur in der Vertheilung, sondern auch in der Produktion des Nationalreichthums, die allgemeine Nachahmung der Musterwirthschaft des deutschen Kalifen hervorbringen würde.

Demnach hat Rudolf diese ungeheure Vergrößerung der Produktion nur dadurch erreicht, daß er jeden Arbeiter zweimal so viel wie bisher arbeiten, und sechsmal so viel verzehren läßt.

Da der französische Bauer sehr fleißig ist, so müssen Arbeiter, die zweimal so viel arbeiten, übermenschliche Athleten sein, worauf auch die „formidablen" Fleischschüsseln hindeuten sollen. Wir können also annehmen, daß jeder dieser sechs Arbeiter täglich wenigstens 1 Pfund Fleisch verzehrt.

Wenn alles in Frankreich produzirte Fleisch gleich vertheilt würde, so käme auf den Kopf täglich noch nicht ein Viertel Pfund Fleisch. Man sieht also, welche Revolution auch in dieser Hinsicht das Beispiel Rudolfs hervorrufen würde. Die Landbaubevölkerung würde allein mehr Fleisch verzehren, als in Frankreich produzirt wird, so daß Frankreich durch diese kritische Reform aller Viehzucht überhoben würde.

Der fünfte Theil des Bruttoertrags, welchen Rudolf, nach dem Berichte des Verwalters von Bouqueval, des Vaters Chatelain, außer dem hohen Salär und der luxuriösen Beköstigung den Arbeitern zukommen läßt, ist nichts Anderes, als seine Grundrente. Man nimmt nämlich nach einer Durchschnittsberechnung an, daß im Allgemeinen, nach Abzug aller Produktionskosten und des Gewinns für das Betriebskapital, ein Fünftheil des Bruttoertrags für den französischen Grundeigenthümer übrig bleibt, oder daß seine Rentenquote sich auf den fünften Theil des Bruttoertrags beläuft. Obgleich nun Rudolf den Gewinn seines Betriebskapitals unstreitig unverhältnißmäßig verringert, indem er die Ausgabe für die Arbeiter unverhältnißmäßig steigert — nach Chaptal (de l'industrie française I, 239) ist der Durchschnittspreis der jährlichen Einnahmen der französischen Lohnbauern 120 Frcs. —, obgleich er

seine ganze Grundrente den Arbeitern schenkt, berichtet dennoch Vater Chatelain, daß Monseigneur bei dieser Methode sein Einkommen steigere, und dergestalt die anderen unkritischen Grundeigenthümer zu einer ähnlichen Wirthschaft anfeuere. —

Die Musterwirthschaft von Bouqueval ist ein bloßer phantastischer Schein; ihr verborgener Fond ist nicht der natürliche Grund und Boden von Bouqueval, sondern der märchenhafte Fortunatussäckel Rudolfs! —

Die kritische Kritik lärmt: „Man sieht es dem ganzen Plan auf den ersten Blick an, daß er kein Utopien ist.“ Nur die kritische Kritik kann es einem Fortunatussäckel auf den ersten Blick ansehen, daß er kein Utopien ist. Der kritische erste Blick ist — der „böse Blick“!

8. Rudolf, „das enthüllte Geheimniss aller Geheimnisse“.

Das Wundermittel, womit Rudolf alle seine Erlösungen und Wunderkuren bewirkt, sind nicht seine schönen Worte, sondern sein baares Geld. So sind die Moralisten, sagt Fourier. Man muß ein Millionär sein, um es ihren Helden nachmachen zu können.

Die Moral ist die impuissance, mise en action. So oft sie ein Laster bekämpft, unterliegt sie. Und Rudolf erhebt sich nicht mal auf den Standpunkt der selbständigen Moral, welche wenigstens auf dem Bewußtsein der Menschenwürde beruht. Seine Moral beruht dagegen auf dem Bewußtsein der menschlichen Schwäche. Er ist die theologische Moral. Wir haben die Heldenthaten, die er mit seinen fixen, christlichen Ideen, an denen er die Welt mißt, mit der Charité, dem Dévouement, der Abnégation, dem Repentir, den Bons und den Méchants, der Récompense und der Punition, den Châtiments terribles, dem Isolement, dem Salut de l'âme 2c. vollbringt, bis ins Detail verfolgt und als Eulenspiegeleien nachgewiesen. Wir haben es hier nur noch mit dem persönlichen Charakter Rudolfs, dem „enthüllten Geheimniß aller Geheimnisse“ oder dem enthüllten Geheimniß der reinen Kritik zu thun.

Der Gegensatz des „Guten“ und des „Bösen“ tritt dem kritischen Herkules schon als Jüngling in zwei Personifikationen gegenüber: Murph und Polidori sind beide Lehrer Rudolfs. Der Erste erzieht ihn zum Guten und ist „der Gute“. Der Zweite erzieht ihn zum Bösen und

ist „der Böse". Damit diese Auffassung durchaus Nichts an Trivialität ähnlichen Auffassungen in anderen moralischen Romanen nachgebe, darf „der Gute", Murph, nicht savant, nicht „besonders geistig bevorzugt" sein. Dagegen ist er ehrlich, einfach, einsilbig, weiß mit den Silben: Schändlich, Niederträchtig gegen das Böse sich groß und hat einen horreur vor dem Niedrigen. Er setzt, um mit Hegel zu reden, ehrlicher Weise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, das heißt in Eine Note.

Polidori dagegen ist ein Wunder an Klugheit, Kenntnissen und Bildung, dabei von der „gefährlichsten Immoralität", und namentlich besitzt er, was Eugen Sue als ein Glied der jungen frommen Bourgeoisie Frankreichs nicht vergessen durfte, le plus effrayant scepticisme. Eugen Sues und seines Helden Geistesenergie und Bildung mag man aus dem panischen Schrecken vor dem Skeptizismus beurtheilen.

„Murph", sagt Herr Szeliga, „ist zugleich die verewigte Schuld des dreizehnten Januar, und die ewige Tilgung dieser Schuld, durch unvergleichliche Liebe und Aufopferung für die Person Rudolfs." Wie Rudolf der deus ex machina und der Mittler der Welt, so ist Murph wieder der persönliche deus ex machina und der Mittler Rudolfs.

„Rudolf und das Heil der Menschheit, Rudolf und die Verwirklichung der Wesensvollkommenheiten des Menschen, ist für Murph eine untrennbare Einheit, eine Einheit, der er sich nicht mit der dummen hündischen Ergebenheit des Sklaven hingiebt, sondern wissend und selbständig." Murph ist also ein aufgeklärter, wissender und selbständiger Sklave. Er personifizirt, wie jeder Fürstendiener, seinen Herrn mit dem Heil der Menschheit. Graun schmeichelt dem Murph mit der Anrede: intrépide garde du corps. Rudolf selbst nennt ihn den modèle d'un valet, und er ist wirklich ein musterhafter Bedienter. Er war sehr pünktlich darin, wie Eugen Sue berichtet, den Rudolf im tête à tête mit Monseigneur anzureden. Bei Anderen nennt er ihn des Inkognito wegen mit den Lippen Monsieur, aber mit dem Herzen Monseigneur.

„Murph hebt mit den Schleier von den Geheimnissen, aber nur um Rudolfs Willen. Er hilft an der Arbeit, die Macht der Geheimnisse zu zerstören." Die Dichtigkeit des Schleiers, der dem Murph die einfachsten Weltzustände verhüllt, mag man aus seiner Unterhaltung mit dem Gesandten Graun beurtheilen. Aus der gesetzlichen Befugniß der Selbstvertheidigung im Nothfall schließt er darauf, daß Rudolf den ge-

fesselten und wehrlosen maitre d'école als Vehmrichter habe blenden dürfen. Seine Schilderei, wie Rudolf vor den Assisen seine „edeln" Handlungen erzählen, schönrednerische Phrasen auskramen und sein großes Herz strömen lassen werde, ist eines Gymnasiasten würdig, der so eben Schillers Räuber gelesen hat. Das einzige Geheimniß, welches Murph der Welt zu lösen giebt, ist die Frage, ob er mit Kohlenstaub oder mit schwarzer Farbe sein Gesicht eingerußt hat, als er den charbonnier spielte.

„Die Engel werden ausgehen und die Bösen von den Gerechten scheiden." (Matth. 13, 49.) „Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die da Böses thun; Preis aber und Ehre und Frieden all Denen, die Gutes thun." (Paul. Röm. 8, 7.) Rudolf macht sich selbst zu einem solchen Engel. Er zieht in die Welt aus, die Bösen von den Gerechten zu scheiden, die Bösen zu bestrafen, die Guten zu belohnen. Die Vorstellung des Bösen und Guten hat sich seinem schwachen Gehirn so sehr eingeprägt, daß er an den leibhaften Satan glaubt, und den Teufel lebendig einfangen will, wie weiland Professor Sack zu Bonn. Andererseits versucht er dagegen, den Gegensatz des Teufels, Gott, im Kleinen zu kopiren. Er liebt es, de jouer un peu le rôle de la providence. Wie in der Wirklichkeit alle Unterschiede immer mehr in den Unterschied von Arm und Reich zusammenschmelzen, so lösen sich in der Idee alle aristokratischen Unterschiede in den Gegensatz des Guten und des Bösen auf. Diese Unterscheidung ist die letzte Form, welche der Aristokrat seinen Vorurtheilen ertheilt. Rudolf selbst gilt sich als ein Guter, und die Bösen sind dazu da, ihm den Selbstgenuß seiner eigenen Vortrefflichkeit zu gewähren. Betrachten wir „den Guten" etwas näher.

Herr Rudolf übt eine Wohlthätigkeit und eine Verschwendung aus, wie etwa der Kalif von Bagdad in Tausend und Einer Nacht. Er kann diese Lebensweise unmöglich führen, ohne sein kleines deutsches Ländchen wie ein Vampyr bis auf den letzten Tropfen auszusaugen. Nach Herrn Sues eigenem Bericht würde er unter die mediatisirten deutschen Fürsten gehören, hätte ihn nicht die Protektion eines französischen Marquis vor der unfreiwilligen Abdankung gerettet. Die Größe seines Landes ist nach dieser Angabe zu tariren. Wie kritisch Rudolf seine eigenen Verhältnisse beurtheilt, mag man ferner daraus ersehen, daß er, der kleine deutsche Serenissimus, in Paris ein halbes Inkognito

bewahren zu müssen glaubt, um kein Aufsehen zu erregen. Er führt eigens einen Kanzler aus dem kritischen Grunde mit sich, damit er ihm le côté théatral et puéril du pouvoir souverain darstelle; als habe ein kleiner Serenissimus außer sich und seinem Spiegel noch einen dritten Repräsentanten der theatralischen und kindischen Seite der souveränen Macht nöthig. Rudolf hat seine Leute in dieselbe kritische Selbstverkennung zu versetzen gewußt. So merken der Bediente Murph und der Gesandte Graun nicht, wie der Pariser homme d'affaires, Monsieur Badinot sie persiflirt, wenn er sich den Anschein giebt, als halte er ihre Privataufträge für Staatsangelegenheiten, wenn er sarkastisch plaudert über die rapports occultes, qui peuvent exister entre les intérêts les plus divers et les destinés des empires. Ja, berichtet der Gesandte Rudolfs, er hat die Unverschämtheit mir manchmal zu sagen: „Wie viel dem Volk unbekannte Komplikationen in der Regierung eines Staates! Wer würde sagen, daß die Noten, die ich Ihnen, Herr Baron, mittheile, zweifelsohne ihren Theil von Einfluß auf den Gang der europäischen Angelegenheiten haben?“ Der Gesandte und Murph finden nicht darin die Unverschämtheit, daß man ihnen einen Einfluß auf die europäischen Angelegenheiten zumuthet, sondern daß Badinot seinen niedrigen Beruf dergestalt idealisirt.

Rufen wir uns zunächst eine Szene aus Rudolfs häuslichem Leben ins Gedächtniß. Rudolf erzählt dem Murph, „er sei in den Augenblicken seines Stolzes und seiner Glückseligkeit“. Gleich darauf geräth er außer sich, weil Murph ihm auf eine Frage nicht antworten will. Je vous ordonne de parler. Murph will sich nicht befehlen lassen. Rudolf sagt ihm: Je n'aime pas les réticences. Er vergißt sich bis zu der Gemeinheit, dem Murph anzudeuten, daß er ihm alle seine Dienste bezahle. Der Knabe ist nicht eher zu beruhigen, bis Murph ihn an den dreizehnten Januar erinnert. Nachträglich macht sich die Knechtsnatur Murphs, die sich einen Augenblick vergessen hatte, geltend. Er reißt sich die „Haare“ aus, die er glücklicherweise nicht besitzt, er verzweifelt darüber, den hohen Herrn, der ihn „das Muster von einem Bedienten“, der ihn „seinen guten, seinen alten, seinen getreuen Murph“ nennt, etwas rauh angelassen zu haben.

Nach diesen Proben des Schlechten in ihm wiederholt Rudolf seine fixen Ideen über das „Gute“ und das „Schlechte“ und berichtet über die Fortschritte, die er im Guten macht. Er nennt Almosen und Mit-

leib die keuschen und frommen Trösterinnen seiner verwundeten Seele. Sie an verworfene, unwürdige Wesen prostituiren, das wäre entsetzlich, unfromm, ein Sakrilegium. Versteht sich, Mitleid und Almosen sind Trösterinnen seiner Seele. Sie entweihen, wäre daher ein Sakrilegium. Es wäre „Zweifel einflößen an Gott, und der welcher giebt, muß an ihn glauben machen“. Einem Verworfenen ein Almosen geben — der Gedanke ist nicht auszudenken!

Jede seiner Seelenbewegungen ist für Rudolf von unendlicher Wichtigkeit. Er tarirt und beobachtet sie daher beständig. So tröstet sich der Thor hier gegen Murph, daß Fleur de Marie ihn gerührt habe. „Ich war bewegt bis zu Thränen, und man klagt mich an, blasirt, hart, unbeugsam zu sein!“ Nachdem er dergestalt seine eigene Güte bewiesen hat, exaltirt er sich über das „Schlechte“, über die Schlechtigkeit der unbekannten Mutter der Marie, und mit aller möglichen Feierlichkeit wendet er sich zu Murph: Tu le sais — certaines vengeances me sont bien chères, certaines souffrances bien précieuses. Dabei schneidet er so diabolische Fratzen, daß der getreuliche Bediente erschrocken ausruft: Hélas, Monseigneur! Dieser große Herr ähnelt den Gliedern des jungen Englands, die auch die Welt reformiren wollen, edle Handlungen begehen und ähnlichen hysterischen Zufällen unterworfen sind.

Den Aufschluß zu den Abenteuern und Situationen, denen sich Rudolf aussetzt, finden wir zunächst in seinem abenteuerlichen Naturell. Er liebt „das Pikante des Romans, Zerstreuung, Abenteuer, Verkleidung“, seine „Neugierde“ ist „unersättlich“, er empfindet das „Bedürfniß lebhafter, stechender Gemüthsaufregung“, er ist „begierig nach gewaltsamen Nervenerschütterungen“.

Dieses sein Naturell wird unterstützt durch die Sucht, die Vorsehung zu spielen und die Welt nach seinen fixen Einbildungen einzurichten. Sein Verhältniß zu dritten Personen ist entweder durch eine abstrakte fixe Idee vermittelt, oder durch ganz persönliche, zufällige Motive.

So befreit er den Negerarzt David und seine Geliebte nicht aus der unmittelbar menschlichen Theilnahme, welche diese Personen einflößen, nicht um sie selbst zu befreien, sondern um dem Sklaveneigenthümer Willis gegenüber die Vorsehung zu spielen und seinen Unglauben an Gott zu züchtigen. So erscheint ihm der maitre d'école als ein gefundenes Fressen, um seine längst ausgeheckte Straftheorie anzuwenden.

Die Unterhaltung Murphs mit dem Gesandten Graun läßt uns von der anderen Seite tiefe Blicke in die rein persönlichen Motive thun, welche Rudolfs edle Handlungen bestimmen.

Das Interesse des Monseigneur an Fleur de Marie rührt, wie Murph sagt, à part das Mitleid, welches die Arme einflößt, daher, weil die Tochter, deren Verlust er so bitter empfindet, gegenwärtig dasselbe Alter haben würde. Der Antheil Rudolfs an der Marquise von Harville hat, à part seine menschenfreundlichen Marotten, den persönlichen Grund, daß ohne den alten Marquis von Harville und dessen Freundschaft mit dem Kaiser Alexander, Rudolfs Vater aus der Reihe der deutschen Souveräne eliminirt worden wäre.

Seine Wohlthätigkeit gegen Madame Georges und sein Interesse für Germain, ihren Sohn, hat denselben Grund. Madame Georges gehört der Familie Harville an. C'est non moins à ses malheurs et à ses vertu qu'à cette parentée que la pauvre Madame Georges a dû les incessantes bontés de son Altesse. Der Apologet Murph versucht die Doppelsinnigkeit von Rudolfs Motiven durch Wendungen wie: surtout, à part, non moins que zu vertuschen.

Rudolfs ganzer Charakter faßt sich endlich zusammen in der „reinen" Heuchelei, womit er die Ausbrüche seiner schlechten Leidenschaften als Ausbrüche gegen die Leidenschaften der Schlechten vor sich selbst und Anderen darzustellen weiß, in ähnlicher Weise, wie die kritische Kritik ihre eigenen Dummheiten als Dummheiten der Masse, ihre gehässigen Rankünen gegen die Entwicklung der Welt außer ihr, als Rankünen der Welt außer ihr gegen die Entwicklung, endlich ihren Egoismus, der allen Geist in sich verschluckt zu haben meint, als egoistischen Widerspruch der Masse gegen den Geist darstellt.

Wir werden die „reine" Heuchelei Rudolfs in seinem Verhalten zum maitre d'école, zur Gräfin Sarah Mac Gregor und zum Notar Jacques Ferrand beweisen.

Rudolf hat den maitre d'école zu einem Einbruch in seine Wohnung überredet, um ihn in die Falle zu locken und seiner habhaft zu werden. Er hat hierbei ein rein persönliches, kein allgemein menschliches Interesse. Der maitre d'école ist nämlich im Besitz des Portefeuilles der Gräfin Mac Gregor, und Rudolf hat ein großes Interesse, sich dieses Portefeuilles zu bemächtigen. Bei Gelegenheit des tête à tête mit dem maitre d'école heißt es ausdrücklich: Rodolphe se trouvait dans une

anxiété cruelle; s'il laissait échapper cette occasion de s'emparer du maitre d'école, il ne la retrouverait sans doute jamais; ce brigand emporterait les secrets que Rodolphe avait tant d'intérêt à savoir. Rudolf bemächtigt sich also im maitre d'école des Portefeuilles der Gräfin Mac Gregor; er bemächtigt sich des maitre d'école aus persönlichem Interesse; er blendet ihn aus persönlicher Leidenschaft.

Als Chourineur dem Rudolf den Kampf des maitre d'école mit Murph erzählt und sein Sträuben damit motivirt, daß er wußte, was ihm bevorstehe, antwortet Rudolf: „er wußte es nicht", und er sagt dies d'un air sombre, les traits contractés par cette expression presque féroce, dont nous avons parlé. Der Gedanke der Rache fährt ihm durch den Kopf, er antizipirt den wilden Genuß, den ihm die barbarische Bestrafung des maitre d'école bereiten wird.

So ruft auch Rudolf beim Eintreten des Negerarztes David, den er zum Werkzeug seiner Rache bestimmt hat: Vengeance! ... Vengeance! s'écria Rodolphe avec une foureur froide et concentrée.

Eine kalte und konzentrirte Wuth arbeitete in ihm. Dann murmelt er seinen Plan dem Arzt leise ins Ohr und als dieser zurückbebt, weiß er sogleich der persönlichen Rache ein „reines" theoretisches Motiv unterzuschieben. Es handle sich, sagt er, nur um die „Anwendung einer Idee", die ihm schon oft durch sein erhabenes Gehirn gefahren sei, und er vergißt nicht, salbungsvoll hinzu zu setzen: „Er wird noch den unbegrenzten Horizont der Reue vor sich haben." Er ahmt die spanische Inquisition nach, welche, nach der Verweisung der zum Feuer Verurtheilten an die weltliche Justiz, eine heuchlerische Bitte um Barmherzigkeit für den reuigen Sünder hinzufügte.

Es versteht sich, daß der gnädige Herr, als das Verhör und die Exekution des maitre d'école vor sich gehen sollen, in einem höchst komfortablen Kabinet, in einem langen höchst schwarzen Schlafrock und in einer höchst interessanten Blässe dasitzt, und um den Gerichtshof getreu zu kopiren, einen langen Tisch mit Ueberführungsstücken vor sich stehen hat. Er muß nun auch den Ausdruck der Wildheit und Rache, womit er dem Chourineur und dem Arzt den Plan der Blendung mittheilte, verlieren und in der hochkomischen feierlichen Haltung eines Weltrichters aus eigener Erfindung, „ruhig, traurig, gefaßt" sich präsentiren.

Um gar keinen Zweifel über das „reine" Motiv der Blendung übrig zu lassen, gesteht der alberne Murph dem Gesandten Graun: „Die

grausame Bestrafung des maitre d'école bezweckte vorzugsweise, mich an dem Meuchelmörder zu rächen."

In einem tête à tête mit Murph äußert sich Rudolf dahin: Ma haine des méchants ... est devenue plus vivace, mon aversion pour Sarah augmente en raison sans doute du chagrin que me cause la mort de ma fille.

Rudolf berichtet uns von der größeren Lebhaftigkeit, welche sein Haß gegen die Bösen gewonnen hat. Versteht sich, sein Haß ist ein kritischer, reiner, moralischer Haß, der Haß gegen die Bösen, weil sie böse sind. Er betrachtet diesen Haß daher als einen Fortschritt, den er selbst im Guten macht.

Zugleich aber verräth er, daß dieses Wachsthum des moralischen Hasses nichts Anderes ist als eine heuchlerische Sanktion, womit er die Zunahme seiner persönlichen Abneigung gegen Sarah beschönigt. Die unbestimmte moralische Einbildung — die Zunahme des Hasses gegen die Bösen ist nur die Schale der bestimmten unmoralischen Thatsache, der Zunahme der Abneigung gegen Sarah. Diese Abneigung hat einen sehr natürlichen, sehr individuellen Grund, seinen persönlichen Kummer. Dieser Kummer ist das Maß seiner Abneigung. Sans doute!

Eine noch widerlichere Heuchelei zeigt sich in Rudolfs Zusammenkunft mit der sterbenden Gräfin Mac Gregor.

Nach der Enthüllung des Geheimnisses, daß Fleur de Marie die Tochter Rudolfs und der Gräfin ist, nähert sich ihr Rudolf, l'air menaçant, impitoyable. Sie bittet ihn um Gnade. Pas de grâce, antwortet er, malédiction sur vous ... vous ... mon mauvais génie et celui de ma race. Also die „Race" will er rächen. Er berichtet der Gräfin nun weiter, wie er zur Buße für den Mordanfall auf seinen Vater, den Weltgang, worin er die Guten belohnt und die Bösen bestraft, sich auferlegt habe. Rudolf peinigt die Gräfin, er überläßt sich seiner Gereiztheit, er vollzieht aber in seinen eigenen Augen nur die Aufgabe, die er sich nach dem dreizehnten Januar gestellt hat, de poursuivre le mal.

Als er fortgeht, ruft Sarah: Pitié! je meurs ... Mourez donc, maudite, dit Rodolphe effrayant de fureur.

In den letzten Worten effrayant de fureur sind die reinen, kritischen und moralischen Motive seiner Handlungsweise verrathen. Eben diese Wuth hat ihn das Schwert gegen seinen, wie Herr Szeliga ihn nennt,

Hochseligen Vater zücken lassen. Statt dieses Böse in sich selbst zu bekämpfen, bekämpft er es als reiner Kritiker an Anderen.

Schließlich hebt Rudolf selbst seine katholische Straftheorie auf. Er wollte die Todesstrafe abschaffen, die Strafe in Buße verwandeln, aber nur, so lange der Mörder fremde Leute ermordet und die Glieder der Rudolfischen Familie ungeschoren läßt. Rudolf adoptirt die Todesstrafe, sobald der Mord einen der Seinigen trifft, er bedarf einer doppelten Gesetzgebung, einer für seine eigene Person, und einer für die profanen Personen.

Durch Sarah erfährt er, daß Jacques Ferrand den Tod der Fleur de Marie herbeigeführt habe. Er sagt zu sich selbst: „Nein! es ist nicht genug!... welche Gluth der Rache!... welcher Durst nach Blut!... welche ruhige und reflektirte Wuth!... So lange ich nicht wußte, daß Eines der Opfer dieses Ungeheuers mein Kind war, sagte ich mir: der Tod dieses Menschen würde unfruchtbar sein ... das Leben ohne Geld, das Leben ohne Sättigung seiner frenetischen Sinnlichkeit wird eine lange und doppelte Tortur sein.... Aber es ist meine Tochter!... Ich werde diesen Menschen tödten!" Und er stürzt fort, um ihn zu tödten, findet ihn aber in einem Zustand, der die Mordthat überflüssig macht.

Der „gute" Rudolf! Mit der Fiebergluth der Rachlust, mit dem Durst nach Blut, mit der ruhigen und reflektirten Wuth, mit der Heuchelei, welche jede schlechte Regung kasuistisch beschönigt, besitzt er gerade alle die Leidenschaften des Bösen, um derentwillen er Anderen die Augen aussticht. Nur Glückszufälle, Geld und Rang retten den „Guten" vor dem Bagno.

„Die Macht der Kritik" macht zum Ersatz für seine sonstige Nichtigkeit diesen Don Quixote zum bon locataire, bon voisin, bon ami, bon père, bon bourgeois, bon citoyen, bon prince, und wie diese Tonleiter, die Herr Szeliga absingt, weiter heißt. Das ist mehr als alle Resultate, welche „die Menschheit in ihrer ganzen Geschichte" gewonnen hat. Das reicht hin, damit Rudolf „die Welt" zweimal vor dem „Untergehen" rette!

Neuntes Kapitel.

Das kritische jüngste Gericht.

Die kritische Kritik hat durch Rudolf zweimal die Welt vor dem Untergehen gerettet, aber nur, um nun selbst den Weltuntergang zu beschließen.

Und ich sah und hörete einen starken Engel, Herrn Hirzel, von Zürich aus mitten durch den Himmel fliegen. Und er hatte in seiner Hand ein Büchlein als wie das fünfte Heft der Allgemeinen Literaturzeitung aufgethan; und er setzte seinen rechten Fuß auf die Masse und den linken auf Charlottenburg: und er schrie mit großer Stimme, wie ein Löwe brüllt, und seine Worte erhoben sich wie eine Taube Zirb! Zirb! in die Region des Pathos und zu den donnerähnlichen Aspekten des kritischen jüngsten Gerichts.

„Wenn endlich sich Alles gegen die Kritik verbündet, und — wahrlich, wahrlich, ich sage euch, dieser Zeitpunkt ist nicht mehr fern — wenn die ganze zerfallende Welt — es ward ihr gegeben zu streiten mit den Heiligen — sich zum letzten Angriff um sie herum gruppirt, dann wird der Muth der Kritik und ihre Bedeutung die größte Anerkennung gefunden haben. Um den Ausgang kann es uns nicht bange sein. Das Ganze wird darauf hinauslaufen, daß wir das Konto mit den einzelnen Gruppen schließen — und wir werden sie von einander scheiden, gleich als ein Hirte die Schafe von den Böcken scheidet, und wir werden die Schafe zu unserer Rechten stellen und die Böcke zur Linken — und ein allgemeines Armuthszeugniß der feindlichen Ritterschaft — es sind Geister der Teufel, sie gehen aus auf den ganzen Kreis der Welt, sie zu versammeln in den Streit, auf jenen großen Tag Gottes, des Allmächtigen — ausstellen, und werden sich verwundern, die auf Erden wohnen."

Und da der Engel schrie, redeten sieben Donner ihre Stimmen:

Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla.
Judex ergo cum sedebit,
Quidquid latet adparebit,
Nil inultum remanebit,
Quid sum miser tunc dicturus? etc.

Ihr werdet hören Kriege und Geschrei von Kriegen. Das muß zum ersten Alles geschehen. Denn es werden falsche Christus und falsche Propheten aufstehen, Herr Buchez und Roux von Paris, Herr Friedrich Rohmer und Theodor Rohmer von Zürich, und werden sagen: hier ist Christus! Aber alsdann wird erscheinen das Zeichen der Gebrüder Bauer in der Kritik, und erfüllen wird sich das Schriftwort über das Bauernwerk:

Quand les boeufs vont deux à deux,
Le labourage en va mieux!

Historische Nachrede.

Wie wir nachträglich erfahren haben, ist nicht die Welt, sondern die kritische Literaturzeitung untergegangen.

Anmerkungen.

Nach dem sonst in dieser Sammlung befolgten Prinzip lag die Frage nahe, ob die Heilige Familie in ihrem ganzen Umfange aufzunehmen sei. Ich habe mich dazu entschlossen, zunächst, weil es mir als ein Vandalismus erschien, eine Schrift zu zerreißen, die Marx und Engels einmal als einheitliche Komposition herausgegeben hatten, dann aber auch, weil diejenigen Kapitel, die ohne Weiteres hätten entfernt werden können, wie das erste, dritte und neunte, kaum ein halbes Dutzend Seiten beanspruchen, während in den meisten Kapiteln die Trennung des Unwesentlichen vom Wesentlichen eine schwer und nur auf Kosten des leichteren Verständnisses durchzuführende Arbeit gewesen wäre.

Der Druck der ersten Ausgabe ist ziemlich inkorrekt, was sich aus der Entfernung der Verfasser vom Druck- und Verlagsort erklärt. Marx hat zwar ein Druckfehlerverzeichniß beigefügt, doch berichtigt es nur die gröbsten Versehen und scheint selbst nicht frei von Druckfehlern zu sein. Die Stelle auf Seite 167, die ich mit [?] bezeichnet habe, ist genau nach der Angabe des Verzeichnisses hergestellt.

Ferner treibt die erste Ausgabe eine wahre Verschwendung mit Gänsefüßchen. Sie sind mit vollen Händen ausgestreut, ohne daß sich in ihrer Benutzung ein bestimmtes Prinzip entdecken ließe. Offenbar hat Marx sie reichlich angewandt, um das Verständniß zu erleichtern, aber bei seiner kritzlichen Handschrift sind sie dann wohl dem Setzer durcheinander gekommen, so daß Marx bei der Korrektur daran verzweifelt haben mag, in diesem Dickicht zu roden. Ich habe mir in dieser Beziehung keine Beschränkung auferlegen zu sollen geglaubt und die kleinen Bestien hinausgeworfen, wo sie sich nicht dadurch legitimiren konnten, daß sie dem heutigen Leser helfen.

In gleicher Weise habe ich den übermäßig und ebenfalls ohne erkennbares Prinzip angewandten Sperrdruck beseitigt. Dies gilt übrigens auch schon für die früheren Schriften von Marx, wenn nicht durchweg, so doch zum großen Theile. Ich gestehe, daß ich die Vorliebe des jungen Marx für gesperrten Druck bei einem Schriftsteller von solcher Klarheit und Prägnanz des Ausdrucks schwer begreife; da sie aber von der Heiligen Familie ab ziemlich erlischt, so habe ich seinen früheren Schriften billig sein lassen, was Marx seinen späteren Schriften für recht erachtet hat.

Die allgemeinen Gesichtspunkte, unter denen die Heilige Familie zu verstehen ist, habe ich in der Einleitung zusammenzufassen gesucht. Im Einzelnen ließen sich noch manche Anmerkungen machen, doch sehe ich aus triftigen Gründen davon ab. Entweder würden sie ganz beiläufige An-

spielungen aufklären und ganz unwesentliche Irrthümer berichtigen. Wenn Marx im letzten Kapitel die christlichen Sozialisten Buchez und Roux in Paris und die politischen Phantasten Rohmer in Zürich als prophetische Schwärmer anführt, so scheint mir damit nicht die Nothwendigkeit gegeben zu sein, über diese Leute Näheres zu sagen. Und wenn er in der Kritik der Sueschen Armenbank die Verwaltungskosten mit dem Gehalte des Direktors zusammenwirft, das nur einen Theil dieser Kosten ausmachen sollte, so ist damit seine eigentliche Argumentation, wonach die 10000 Francs Verwaltungskosten der Bank in einem argen Mißverhältniß zu ihren 12000 Francs Revenue stehen, in keiner Weise berührt.

Oder aber die Anmerkungen, die sich noch machen ließen, müßten sich auf die Partien der Schrift beziehen, die ein gewisses Verständniß der philosophischen Entwicklung, besonders der Hegelschen Philosophie und ihres Auflösungsprozesses voraussetzen. Diese Anmerkungen sind aber unmöglich, ohne dem Einen zu viel und dem Anderen nicht genug zu geben. Zu viel Denjenigen, die in der Sache selbst orientirt sind, nicht genug Denjenigen, die sich überhaupt erst in das graue Schattenspiel der philosophischen Begriffe einleben müßten, um jede Pointe zu verstehen. Jenen mag ich nicht mit einer Belehrung über Dinge beschwerlich fallen, die sie möglicher Weise weit besser verstehen, als ich, und Diesen wäre mit bloßen Anmerkungen doch nicht gedient.

Gleichwohl mögen sich auch die philosophisch unbewanderten Leser nicht abhalten lassen, die Heilige Familie zu lesen, so wenig wie der Gebirgswanderer zögert, den sich eben aus den Morgennebeln entschleiernden Berg zu besteigen. Er weiß, daß ihn auf dem Gipfel eine lohnende Aussicht erwartet, und so sorgt er nicht darum, ob er streckenweise noch durch die weichenden Wolken schreiten muß.

VII

Aus den Zeitschriften des deutschen Sozialismus

Einleitung.

Von den neun Abschnitten dieser Sammlung hat der vorliegende eine besondere Stellung, insofern als er nur Nebenwerke enthält, obgleich er nicht weniger als drei Jahre, einen größeren Zeitraum als jeder andere umfaßt. Der Grund liegt nahe: die Hauptarbeiten, die Marx und Engels in den Jahren 1845 bis 1847 ausgeführt haben, sind allgemein bekannt und weit verbreitet. Um so weniger weiß man aus dieser fruchtbaren Zeit, der zweiten Hälfte ihrer Lehr- und Wanderjahre, von dem persönlichen Leben der beiden Männer, und hierauf fällt manch helles Licht gerade durch die Nebenwerke, deren bedeutsamste dieser Abschnitt wieder ans Licht zieht.

I. Das Brüsseler Exil.

Rauh genug empfing Belgien den Flüchtling Marx; gleich nach seiner Ankunft in Brüssel mußte er auf der Administration de la sûreté publique die Verpflichtung unterschreiben, in Belgien Nichts über Tagespolitik drucken zu lassen. Jedoch konnte Marx diese Verpflichtung ohne besondere Beschwerde eingehen. Kam es ihm und seinem Mitkämpfer doch zunächst darauf an, den Prozeß ihrer Selbstverständigung abzuschließen und nach der aufräumenden kritischen Vorarbeit der Heiligen Familie, so wie sie es in der Vorrede dieser Schrift verheißen hatten, ihre positive Ansicht, ihr positives Verhältniß zu den neueren philosophischen und sozialen Doktrinen darzustellen.

Sie wollten es „Jeder für sich" thun, und Engels begann damit, die Lage der englischen Arbeiterklasse zu schildern, um den deutschen Theoretikern, von denen fast kein Einziger anders als durch die Feuerbachsche Auflösung der Hegelschen Spekulation zum Kommunismus gekommen sei, die wirklichen Lebensumstände des modernen Proletariats aufzuzeigen. Die berühmte Schrift, deren Abschluß Engels schon im März 1845 an Marx melden konnte, sollte nur „das erste englische Ding" sein, nur ein einzelnes Kapitel aus einer umfassenden Darstellung der englischen Zustände, aber es ist dabei geblieben. Denker und Kämpfer, wie sie in Einem waren,

haben Marx und Engels manchen literarischen Plan entworfen, den ihnen die drängende Praxis dann über den Haufen warf. Engels war noch nicht mit seinem Buche fertig, als er mit Heß gemeinsam eine sozialistische Monatsschrift vorbereitete und den Honoratioren seiner Vaterstadt, ebenfalls gemeinsam mit Heß und dazu dem Maler Köttgen, Vorträge über Kommunismus hielt. Dann aber verfiel er auf den Gedanken, eine Bibliothek sozialistischer Schriftsteller des Auslandes herauszugeben, und hierin begegnete er sich mit Marx, der sich kaum in Brüssel eingerichtet hatte, als ihm der gleiche Gedanke kam. Es lag ihnen daran, von dieser Seite her Licht und Luft zu schaffen in dem wirren Chaos von französischen Utopismus und deutscher Philosophie, das der in Deutschland sich ausbreitende Sozialismus darstellte.

Engels war damals in der glücklichsten Stimmung des Schaffens. „Es ist doch verflucht rasch gegangen", schrieb er am 20. Januar 1845 an Marx. „Man entdeckt allmälig einzelne kommunistische Kliquen, die sich ganz im Stillen und ohne unser direktes Zuthun gebildet haben ... Was uns jetzt vor Allem noth thut, sind ein paar größere Werke, um den vielen Halbwissenden, die gern wollen, aber nicht allein fertig werden können, einen gehörigen Anhaltspunkt zu geben. Mach', daß Du mit Deinem nationalökonomischen Buch fertig wirst, wenn Du selbst auch mit Vielem unzufrieden bleiben solltest. Es ist einerlei, die Gemüther sind reif, und wir müssen das Eisen schmieden, weil es warm ist. Meine englischen Sachen werden zwar auch ihre Wirkung nicht verfehlen, die Thatsachen sind zu schlagend, aber trotzdem wollt' ich, daß ich die Hände freier hätte, um Manches auszuführen, was für den jetzigen Augenblick und die deutsche Bourgeoisie schlagender und wirksamer wäre. Wir theoretischen Deutschen — es ist lächerlich, aber ein Zeichen der Zeit und der Auflösung des deutschen Nationaldrecks — können noch gar nicht zur Entwicklung unserer Theorie kommen; wir haben noch nicht einmal die Kritik des Unsinns publiziren können. Jetzt ist aber hohe Zeit. Darum mach', daß Du vorm April fertig bist, machs wie ich, setz' Dir eine Zeit, bis wohin Du positiv fertig sein willst und sorge für einen baldigen Druck. Kannst Du es da nicht drucken lassen, so laß es in Mannheim, Darmstadt oder so drucken. Aber heraus muß es bald." Dies „nationalökonomische Werk", das noch vor dem April 1845 erscheinen sollte, ist in seinem ersten Entwurfe bekanntlich 1859 und in seinem ersten Bande 1867 erschienen; aus der Art, wie Engels in diesem Briefe den Freund antreibt, erhellt drastisch genug ihre verschiedene Arbeitsmethode.

In seinem elterlichen Hause hatte Engels nicht die günstigste Position; er klagte und schalt über den Unwillen, den seine kommunistische Ge-

sinnung namentlich bei seinem strengkonservativen und strenggläubigen Vater erregte. Doch konzentrirte ihn seine Einheimsung um so mehr auf seine geistige Fortbildung. „Hier fehlt Einem alle Gelegenheit, seinen Uebermuth von Zeit zu Zeit auszulassen, denn ich führe Dir hier ein Leben, wie es der glänzendste Philister nur verlangen kann, ein stilles und geruhiges Leben in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, sitze auf meinem Zimmer und arbeite, geh' fast gar nicht aus, bin solide wie ein Deutscher; wenn das so fortgeht, so fürcht' ich gar, daß der Herrgott mir meine Schriften übersieht und mich in den Himmel läßt. Ich versichre Dich, ich fange an, hier in Barmen in guten Ruf zu kommen." Engels spielte damals mit dem Gedanken, den „Schacher" dranzugeben, „trotz der trübseligen Gesichter meiner beiden Alten", und in Bonn zu studiren.

In der Universitätsstadt hoffte er die nöthigen Kräfte zu finden, um unter seiner Leitung die Werke Fouriers als erste Sektion der geplanten Bibliothek übersetzen zu lassen; er selbst habe keine Zeit dazu, da er die englischen Sachen abschließen müsse. Vorher wollte er jedoch die Kommunisten in Bielefeld, Feuerbach in Bruckberg, Marx in Brüssel besuchen, auch wenn er Geld und Zeit habe, noch einmal nach England gehen. „Du siehst, ich habs gut vor", schrieb er in übermüthiger Laune dem Freunde. Aber als er hörte, daß Marx auf denselben Gedanken gekommen sei, entwarf er in seiner raschen Weise ein Programm der Bibliothek, in derselben Märzwoche noch, in der das Manuskript seiner Schrift über die Lage der englischen Arbeiter an Wigand in Leipzig abgegangen war.

„Um auf die Bibliothek zurückzukommen", heißt es in diesem Briefe vom 17. März, „so weiß ich nicht, ob die historische Reihenfolge der Sachen die beste sein würde. Da Franzosen und Engländer doch abwechseln müßten, so würde der Zusammenhang der Entwicklung doch fortwährend unterbrochen werden. Ohnehin glaube ich, daß es besser wäre, hierbei das theoretische Interesse der praktischen Wirksamkeit aufzuopfern und mit den Sachen anzufangen, die den Deutschen am meisten Stoff geben und unsern Prinzipien am nächsten stehen, also den besten Sachen von Fourier, Owen, den Saint-Simonisten 2c. Morelly könnte auch ziemlich vornhin kommen. Die historische Entwicklung könnte man ganz kurz in der Einleitung zum Ganzen geben, und so würde sich auch bei einer solchen Anordnung Jeder leicht zurechtfinden. Die Einleitung könnten wir zusammen machen — Du Frankreich, ich England nehmen — vielleicht ginge das schon, wenn ich, wie ich vor habe, in drei Wochen herüberkomme — wenigstens könnten wir das Ding besprechen — jedenfalls scheint mir aber durchaus nöthig, gleich von vornherein mit Sachen anzufangen, die von praktischer, einschlagender Wirkung auf die Deutschen sind und uns ersparen, das noch

einmal zu sagen, was Andere vor uns gesagt haben. Wenn wir eine Quellensammlung zur Geschichte des Sozialismus oder vielmehr die Geschichte in und durch die Quellen geben wollten, so würden wir mit dem Ding, fürcht' ich, in langer Zeit nicht fertig und obendrein langweilig werden. Deshalb bin ich dafür, daß wir nur solche Sachen geben, deren positiver Inhalt wenigstens zum größten Theile heute noch zu brauchen ist. Godwins Political justice würde, als Kritik der Politik vom politischen und bürgerlich-gesellschaftlichen Standpunkte, trotz der vielen famosen Sachen, in denen Godwin an den Kommunismus anstreift, wegfallen, da Du doch die vollständige Kritik der Politik geben wirst. Um so eher, als Godwin am Ende seiner Schrift zum Resultate kommt, der Mensch habe sich möglichst von der Gesellschaft zu emanzipiren und sie nur als ein Luxusartikel zu gebrauchen (P. J. II, Buch 8, Anh. zu c. 8) und überhaupt in seinen Resultaten so antisozial ist. Ich habe übrigens das Buch vor sehr langer Zeit, wo ich noch arg im Unklaren war, exzerpirt und muß es jedenfalls noch einmal durchnehmen; deswegen ist leicht möglich, daß mehr in dem Ding steckt, als ich damals darin fand. Nehmen wir aber Godwin, so dürfen wir sein Supplement Bentham auch nicht fehlen lassen, obwohl der Kerl arg langweilig und theoretisch ist. Schreib' mir hierüber, und dann wollen wir weiter sehen, was zu machen ist. Da diese Idee uns beiden gekommen ist, so muß sie jedenfalls durchgeführt werden, ich meine die Bibliothek. Heß wird sich gewiß mit Vergnügen daran betheiligen und ich desgleichen, sobald ich irgendwie Zeit habe. Heß hat sie, da er augenblicklich außer der Redaktion des Gesellschaftsspiegels Nichts im Schilde führt. Sind wir über die Grundlage einverstanden, so können wir bei meiner Dorthinkunft, die ich wegen dieser Sache noch mehr betreiben werde, die Sache vollständig ins Reine bringen und gleich ans Werk gehen."

Man sieht daraus, wie der Wunsch, praktisch zu wirken, in erster Reihe diesen literarischen Plan beherrschte, den Marx und Engels für Jahr und Tag im Auge behalten haben. Seine Studienpläne gab Engels inzwischen auf, wir dürfen wohl sagen, zum Glück, denn auf den Lernbänken einer deutschen Universität würde er sich doch gar kurios ausgenommen haben, im Augenblick, wo seine Schrift über die englischen Arbeiter erschien. Er ging vielmehr im Frühjahr 1845 nach Brüssel zu Marx, und beide unternahmen gemeinsam eine sechswöchentliche Reise nach England, auf der Marx tiefere Einblicke in die ökonomische Literatur des Inselreichs gewann, wenn er nur auch erst „die in Manchester aufzutreibenden Bücher" einsehen konnte. Daneben wurden alte Beziehungen aufgefrischt und neue angeknüpft, mit den Sozialisten wie mit den Chartisten; in diesen Jahren haben beide Freunde für Owens New Moral World, wie für den Northern

Star und andere chartistische Organe gearbeitet, die O'Connor, Julian Harney und Ernest Jones herausgaben.

Als sie dann nach Brüssel zurückgekehrt waren, machten sie sich daran, wie Marx es später ausgedrückt hat, den Gegensatz ihrer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der That mit ihrem ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen. So entstanden zwei starke Oktavbände unter dem Titel: Die Deutsche Ideologie, eine Kritik der nachhegelschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, Bruno Bauer und Stirner, sowie des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. Die sozialistische Bibliothek wurde deshalb nicht aufgegeben, allein der Aufschwung, den der deutsche Sozialismus im Jahre 1845 nahm, legte es nahe, ihn nun gleich von seiner andern Seite, von seinen philosophischen Verschwommenheiten her zu kritisiren.

Marx und Engels selbst hatten den festen Boden gewonnen, nach dem der deutsche Sozialismus noch vergebens suchte, aber sie waren weit entfernt, ihm deshalb mit hochmüthiger Geringschätzung zu begegnen. Sie rechneten sich vielmehr selbst zur sozialistischen Partei in Deutschland, die sie nur von der ihr noch anhaftenden Konfusion zu befreien suchten. Sie standen in nahem Verkehre mit Heß, der nicht nur den Gesellschaftsspiegel redigirte, sondern auch die treibende Kraft der Rheinischen Jahrbücher war, für die Marx, wie schon in Paris, so auch noch von Brüssel aus die Mitarbeit Heines zu gewinnen suchte. Marx und Engels hatten auch den Erfolg, die tüchtigsten Kräfte der neu erwachenden Bewegung für sich zu gewinnen, ihr in Brüssel eine Art Zentralpunkt zu geben. Aus London kam Weitling zu ihnen, aus der Schweiz Sebastian Seiler, aus Schlesien — über London — Wilhelm Wolff, der ihr treuester Gefährte werden sollte, aus Westfalen der nicht minder treue Josef Weydemeyer, der dann nach seiner Rückkehr in die Heimath mitbestimmenden Einfluß auf das Westfälische Dampfboot gewann und in dieser langlebigsten Zeitschrift des deutschen Sozialismus schon sehr bestimmt ihre Richtung vertrat. In Brüssel selbst schloß sich ihnen Gigot an, der an der dortigen Stadtbibliothek das Amt eines Paläographen bekleidete, und der Deutsche Heilberg, der dann das Atelier, ein kleines Arbeiterblatt, herausgab. In Köln zählten außer Bürgers und Jung namentlich die Aerzte d'Ester und Daniels zu ihren Anhängern, in Paris hatten sie neben ihrer Mitwirkung an der Reforme eifrige Korrespondenten in Bernays und Ewerbeck; ein junger Schüler Feuerbachs, Hermann Kriege, der im Anfange des Jahres 1845 nach Barmen gekommen und, von Engels an Marx empfohlen, nach Brüssel gegangen war, siedelte nach New York über, um in der neuen Welt die kommunistische Propaganda zu entfachen. Selbst gegen Karl Grün scheinen

sich Marx und Engels in ihrer ersten Brüsseler Zeit nicht ablehnend verhalten zu haben, wenigstens nahmen sie keinen Anstand, an denselben Organen mit ihm zu arbeiten.

Erschwert wurde die Verständigung durch den Mangel an Verständigungsmitteln. Die meisten Zeitschriften des deutschen Sozialismus verfielen schnell dem Richtbeile der Zensur; die Gründung einer regelmäßigen Korrespondenz zwischen den verschiedenen Punkten der Bewegung ist nach einzelnen Andeutungen versucht worden, aber nicht gelungen, und die gelegentliche Versendung gedruckter oder lithographirter Zirkulare war doch nur ein ungenügender Ersatz. Auch die Herausgabe größerer Werke erwies sich um so schwieriger, je konsequenter Marx und Engels ihren Kommunismus vertraten; fand Karl Grün für seine seichten Feuilletons über die soziale Bewegung in Belgien und Frankreich noch eine Unterkunft, so doch sie nicht weder für die Deutsche Ideologie, noch für ihre Bibliothek ausländischer Sozialisten, noch für eine Vierteljahrsschrift, die sie mit Heß gemeinsam herauszugeben gedachten. Einen Augenblick tauchte im Frühjahr 1846 die Möglichkeit auf, mit Hilfe einiger wohlhabenden Gesinnungsgenossen in Westfalen einen eigenen Verlag zu gründen, aber der Plan zerschlug sich unter Umständen, die zu heftigen Auseinandersetzungen in der jungen und noch so unfertigen Partei führten.

Zu gleicher Zeit brachen dann auch prinzipielle Gegensätze aus, die sich nicht mehr ausgleichen ließen. Ueber Karl Grün waren Marx und Engels durch sein Buch ins Klare gekommen; von seinem Treiben unter den Arbeitern in Paris, wohin Grün im Oktober 1844 übergesiedelt war, erhielten sie durch Bernays und Ewerbeck sehr ungünstige Nachrichten; sie hatten auch allen Grund, Schlimmes von dem Einfluß zu fürchten, den Grün als angeblicher deutscher Hegelianer auf Proudhon gewonnen hatte, zumal da Grün sich ohne Scheu als Proudhons Lehrer aufspielte. So fügte Marx einem Briefe an Proudhon, worin er um dessen Unterstützung für eine kommunistische Korrespondenz bat, eine Warnung vor Grün hinzu. Inzwischen enttäuschte auch Kriege die auf ihn gesetzten Hoffnungen; vielmehr kompromittirte er durch den Volkstribunen, den er in New York herausgab, den deutschen Kommunismus in ärgster Weise.

Marx und Engels entschlossen sich, mit ihren engeren Gesinnungsgenossen in Brüssel ein Zirkular gegen Kriege an die deutschen, englischen und französischen Kommunisten zu richten. Die Andern, Gigot, Heilberg, Seiler, Wilhelm Wolff stimmten zu, auch Edgar v. Westphalen, ein Bruder von Frau Marx, der damals in Brüssel lebte und sich an der kommunistischen Propaganda betheiligte. Jedoch Weitling schloß sich aus und benutzte den Anlaß sogar, um mit Marx endgiltig zu brechen und zu

Kriege nach New York zu gehen. Weitlings Verhältniß zu Marx war lange gespannt, da er sich von seinem Prophetendünkel nicht mehr abbringen ließ, so große Mühe sich Marx auch um ihn gab. Nun aber fügte sich, daß Marx in denselben Maitagen, wo sich Weitling von ihm trennte, die Antwort Proudhons erhielt, die ihm kaum noch einen Zweifel lassen konnte, daß er vorm geistigen Bruche auch mit dem andern der beiden genialen Proletarier stand, die auf seine eigene Entwicklung so bedeutsam eingewirkt haben.

Was Proudhon gegen Marx einzuwenden hatte, läßt sich in eine recht moderne Sprache kleiden: er verwarf den „Dogmenfanatismus" und wollte das Eigenthum allmälig von Innen heraus aushöhlen, es bei kleinem Feuer braten. Proudhon sagte die erbetene Mitwirkung an der kommunistischen Korrespondenz zu, obgleich er weder viel noch oft zu schreiben versprach. Dann aber bekannte er sich zu einem „fast absoluten Anti-Dogmatismus" in ökonomischen Fragen. „Suchen wir zusammen, wenn Sie wollen, die Gesetze der Gesellschaft, die Art, wie sich diese Gesetze verwirklichen, die Schritte, durch die wir sie entdecken, aber denken wir um Gotteswillen! an unserem Theile nicht daran, das Volk mit Doktrinen einzuseifen, nachdem wir alle Dogmatismen a priori zerstört haben. Fallen wir nicht in den Widerspruch Ihres Landsmannes Martin Luther, der nach dem Umsturz der katholischen Theologie sich sogleich unter großem Aufwand von Exkommunikationen und Anathemen daran machte, eine protestantische Theologie zu gründen. Seit drei Jahrhunderten hat sich Deutschland damit beschäftigt, die Uebertünchung Martin Luthers zu zerstören; schaffen wir dem menschlichen Geschlechte nicht neue Arbeit durch neuen Wirrwarr. Führen wir eine gute und loyale Polemik, geben wir der Welt das Beispiel einer weisen und weitsichtigen Duldung, aber machen wir uns nicht, weil wir an der Spitze der Bewegung stehen, zu den Führern einer neuen Intoleranz, spielen wir uns nicht als die Apostel einer neuen Religion auf, und wäre es selbst die Religion der Logik und der Vernunft. Sammeln, ermuthigen wir alle Proteste, brandmarken wir alle Ausschließungen, alle Mystizismen, betrachten wir niemals eine Frage als erschöpft, und wenn wir unseren letzten Grund gebraucht haben werden, so beginnen wir wieder, wenn es sein muß, mit der Beredsamkeit und der Ironie. Auf diese Bedingung trete ich gern in Ihre Verbindung ein, wenn nicht, nicht!" Proudhon wollte somit die gemüthliche Konfusion erhalten, die zu beseitigen Marx eifrig bestrebt war.

Er heftete sich dann noch an die Worte: im Augenblick des Handelns, die Marx gebraucht hatte. Er habe auch lange an die Revolution geglaubt, aber seine neuesten Studien hätten ihn ganz davon zurückkommen

lassen. „Ich glaube, daß wir dessen nicht bedürfen, um ans Ziel zu gelangen, und daß wir somit nicht die revolutionäre Aktion als Mittel der sozialen Reform hinstellen dürfen, weil dies angebliche Mittel ein Appell an die Gewalt, an die Willkür, kurz ein Widerspruch sein würde. Ich stelle mir das Problem so: der Gesellschaft durch eine ökonomische Kombination die Reichthümer zurückzugeben, die durch eine andere ökonomische Kombination aus der Gesellschaft gegangen sind, mit anderen Worten, die Theorie des Eigenthums in politische Oekonomie umzuschlagen, gegen das Eigenthum, und so das zu erzeugen, was Ihr deutschen Sozialisten Gütergemeinschaft nennt und was ich für den Augenblick nur Freiheit, Gleichheit nennen werde. Nun, ich glaube das Mittel zu haben, binnen kurzer Frist dies Problem zu lösen; ich ziehe also vor, das Eigenthum bei kleinem Feuer zu verbrennen, statt ihm durch eine Bartholomäusnacht der Eigenthümer eine neue Kraft zu geben." Man sieht, wie alt das Bemühen ist, den „Dogmenfanatismus" in reine Todtschlagpolitik aufzublasen, zur höheren Ehre der sinnigen Methode, die das Eigenthum so von hinten herum und ohne alles Aufsehen aus der Welt schaffen will.

Proudhon verwies dann auf sein nächstes, schon halb gedrucktes Werk, wo er seine Meinung ausführlich auseinandersetzen werde; er will sich der Geißel, die Marx über ihn schwingen könnte, mit guter Miene unterwerfen, in Erwartung seiner Revanche. „Im Vorbeigehen muß ich Ihnen sagen, daß mir die Dispositionen der französischen Arbeiterklasse ebenso zu sein scheinen; unsere Proletarier haben einen so großen Durst nach Wissenschaft, daß man sehr schlecht von ihnen empfangen werden würde, wenn man ihnen Nichts zum Trinken bieten könnte, als Blut. Kurz, es würde nach meiner Ansicht eine schlechte Politik sein, als Zerstörer zu sprechen; die Mittel des Schreckens werden genugsam kommen: das Volk bedarf dazu keiner Aufmunterung."

Schließlich suchte Proudhon dann noch Grün gegen Marx zu vertheidigen. Was solle er denn von Grün gelernt haben? „Ich beschäftige mich nur mit politischer Oekonomie, wovon er fast Nichts versteht; die Literatur betrachte ich als Kinderspielzeug, und von der Philosophie weiß ich genug, um das Recht zu haben, mich gelegentlich über sie lustig zu machen. Grün hat mir von Alledem Nichts enthüllt; wenn er es gesagt hat, so hat er eine Impertinenz gesagt, von der ich sicher bin, daß er sie bereut." Proudhon will ihm diesen kleinen Anfall von Eitelkeit verzeihen, da Grün und dessen Freund Ewerbeck ihn bei seiner Unkenntniß der deutschen Sprache mit den Schriften von Marx, Engels und dem so wichtigen Werke Feuerbachs bekannt gemacht hätten. Grün lebe im Exil, ohne Vermögen, mit einer Frau und zwei Kindern; er habe nur seine Feder zum Leben, und

leben müsse er doch: weshalb solle er nicht die modernen Ideen für seinen Lebensunterhalt ausbeuten? Jetzt wolle er Proudhons neuestes Werk übersetzen, um sich zu helfen, und Marx möge ihn bei dem Vertriebe der Uebersetzung unterstützen; das werde ehrenvoll für sie Alle sein. Sobald Marx zusage, sollten die Korrekturbogen an Grün abgehen. Der Brief schließt mit tausend Grüßen an Engels und Gigot.

Mit alledem konnte Marx in keiner Weise einverstanden sein. Seine Warnung vor Grün hatte ihren guten Grund und Zweck gehabt: ehrlicher als Proudhon in diesem Schreiben, gesteht sein Freund Langlois in der Vorrede zu Proudhons hinterlassenem Briefwechsel, in dessen zweitem Bande der eben skizzirte Brief zu finden ist, daß Grün allerdings verantwortlich gewesen sei für die unverstandene Hegelei, über deren Leisten Proudhon sein neues Werk schlug. Dies Zeugniß ist um so unverwerflicher, als Langlois noch in dem naiven Glauben schreibt, Proudhon habe die wirkliche Methode Hegels von Grün gelernt. Doch die Differenz wegen Grüns war schließlich das Wenigste. Ungleich tiefer mußte Marx von dem theoretischen Theile des Briefes berührt werden, dessen hochtrabender Ton die banale Trivialität des Inhalts nur um so schärfer erkennen ließ. War das angekündigte Buch in gleichem Stile gehalten, dann konnte Marx unmöglich schweigen, nicht weil Proudhon mit ominösem Spotte seine kritische Geißel herausforderte, sondern um der Arbeiterbewegung willen, in deren erster Reihe beide stritten.

Bestärkt mußte Marx in dieser Absicht werden durch die Ergebnisse einer Fahrt, die Engels im August 1846 nach Paris unternahm, um das dortige Terrän zu sondiren. Es geschah nicht allein wegen Grüns und Proudhons, sondern auch wegen des Zerwürfnisses mit Weitling, der einigen Anhang in Paris besaß, und wegen der Spannung, in die Marx und Engels wegen Weitlings mit Heß und wegen der westfälischen Verlagsgeschichte mit Weydemeyer gerathen waren. Ueber alle diese Dinge mußten Bernays, Ewerbeck und die deutschen Arbeiter orientirt werden; war Paris doch noch immer der wichtigste Ort für die kommunistische Propaganda. Grün hatte seine dortige Rolle zwar schon ausgespielt; Ewerbeck war bald genug über ihn aufgeklärt worden und Bernays, der ihn von Deutschland her kannte und sehr ungünstig über ihn urtheilte, hatte sich überhaupt nicht mit ihm eingelassen. Aber mit Proudhon hing Ewerbeck noch zusammen, und auf Bernays war in prinzipiellen Fragen überhaupt kein Verlaß.

Er selbst gestand ehrlich, daß er aus seiner juristischen Haut nicht heraus könne. Am 7. März hatte er an Marx geschrieben: „Das Recht ist das System der Gewalt, die Literatur der Prügel, der heuchlerische Entschuldigungsgrund für alle Niedertracht Derer, die sich darauf berufen. Wie

Ihr das in Eurer Weise ausdrückt, verstehe ich nicht und werde ich nicht verstehen. Es ist das wahrhaftig nicht Eitelkeit der Ignoranz oder Glaube an die Popularität meiner Schreibweise oder deren Wirksamkeit. Es ist blos Selbstkenntniß." So wollte Bernays auch Nichts von einer kritischen Reinigung der Partei wissen. In einem anderen, gleichzeitigen Briefe schrieb er an Marx: „Du kennst seit Langem über all dergleichen meine Ansichten, wenn ich sie auch, weil ich Dich liebe und Dich kenne, nicht mit der mir eigenen Heftigkeit ausgesprochen habe." In einer Revolution, die schon ausgebrochen sei, solle man allen Leidenschaften freien Lauf lassen, aber vor einer Revolution dürfe man auch den kleinsten Hebel nicht zerbrechen, der sie herbeiführen könne. „Wie lange soll es noch dauern, bis wir eine feste Parteiexistenz haben? Wie lange sollen wir noch ausscheiden?" Zudem war Bernays durch seine romantischen Weiberabenteuer, über die er in seinen Briefen an Marx herzbrechend stöhnt, an das Dorf Sarcelles bei Paris gefesselt, an die Familie Börnsteins, dem Marx und Engels nicht über den Weg trauten.

Am 19. August 1846 meldete Engels seine Ankunft in Paris nach Brüssel. „Ewerbeck gleich getroffen. Der Junge ist sehr fidel, vollständig traktabel, empfänglicher als je, kurz, ich hoffe mit ihm in allen Dingen — mit einiger Geduld — ganz gut herumzukommen. Von Jammer über Parteistreitigkeiten ist keine Rede mehr, aus dem einfachen Grunde, weil er selbst in die Nothwendigkeit versetzt ist, hier einige Weitlingianer herauszubugsiren. . . . Bernays hab' ich noch nicht gesehen. Wie Ewerbeck aber sagt, ist es so gar arg mit ihm nicht, und sein ärgstes Leiden die Langeweile." Folgen einige Einzelheiten über die weiblichen Verhältnisse in Sarcelles. „Wir müssen sehen, daß wir ihn wieder nach Paris kriegen, dann ist er in vier Wochen der Alte. Da der Börnstein in seiner Qualität als Mouchard nicht wissen soll, daß ich hier bin, so haben wir dem Bernays erst geschrieben wegen eines Rendezvous in Montmorency oder sonst in der Nähe; nachher schleifen wir ihn nach Paris und wenden ein paar Franken dran, ihn einmal tüchtig aufzuheitern. Dann wird er schon anders werden." In einem viel weniger zuversichtlichen Tone schrieb Engels aber, als er sich unter den deutschen Arbeitern in Paris umgesehen und die Verwüstungen entdeckt hatte, die von Grün angerichtet worden waren.

„Stelle Dir vor", meldete er am 18. September an Marx, „Proletarier sollen kleine Aktien sparen. Davon werden (unter 10- bis 12000 Arbeitern fängt man natürlich gar nicht an) zuerst ein oder mehrere Ateliers in einem oder mehreren Handwerken errichtet, ein Theil der Aktionäre dort beschäftigt und die Produkte 1. zum Preise des Rohmaterials plus der Arbeit an die Aktionäre (die also keinen Profit zu zahlen haben), 2. der

etwaige Ueberschuß zum laufenden Preise im Weltmarkt verkauft. So wie sich das Kapital der Gesellschaft durch neu Hinzutretende oder durch neue Ersparnisse der alten Aktionäre vermehrt, wird es zur Anlage neuer Ateliers und Fabriken verwandt, und so fort, und so fort, bis — alle Proletarier beschäftigt und alle im Lande befindlichen Produktivkräfte aufgekauft und dadurch die in den Händen der Bourgeois befindlichen Kapitalien die Macht verloren haben, Arbeit zu kommandiren und Profit zu bringen! So hebt man dann das Kapital auf, indem man ‚eine Instanz findet, wo das Kapital, das heißt das Zinswesen‘ (Vergrünung des einigermaßen näher ans Tageslicht gerückten droit d'aubaine von ehedem) ‚sozusagen verschwindet.‘ . . . Du wirst in diesem von Papa Eisermann zahllose Male wiederholten, also von Grün auswendig gelernten Satze die ursprünglichen Proudhonschen Floskeln noch deutlich durchschimmern sehen. Die Leute haben Nichts mehr und Nichts weniger im Sinne, als einstweilen ganz Frankreich, später vielleicht auch die übrige Welt, vermöge proletarischer Ersparnisse und unter Verzicht auf den Profit und die Zinsen ihres Kapitals aufzukaufen. Ist so ein famoser Plan je erdacht worden, und ist es nicht ein viel kürzerer Weg, wenn man einmal eine tour de force machen will, lieber aus dem Silber—schein des Mondes Fünffrankenthaler zu prägen? Und die Arbeiter hier, die deutschen mein' ich, glauben an den Dreck; sie, die nicht sechs Sous in der Tasche behalten können, um am Abend ihrer Zusammenkünfte zu einem marchand de vin zu gehen, wollen mit ihren Ersparnissen toute la belle France aufkaufen. Rothschild und Konsorten sind wahre Stümper gegen diese kolossalen Accapareurs. Es ist, um die Schwerenoth zu kriegen. Der Grün hat die Kerls so versaut, daß die unsinnigste Phrase für sie mehr Sinn hat, als die einfachste, zum ökonomischen Argument vernutzte Thatsache. Daß man gegen solchen barbarischen Unsinn noch pauken muß, ist doch niederträchtig. Aber man muß Geduld haben, und ich lasse sie nicht laufen, bis ich den Grün aus dem Felde geschlagen habe."

Auch über Ewerbeck und Bernays urtheilte Engels jetzt viel resignirter. Ewerbeck schäme sich zwar, von Grün düpirt worden zu sein, aber er werde schwer die Phrasen los, die er sich mit saurem Schweiß eingepaukt habe. „Denn er versteht Nichts, bis ers auswendig gelernt hat, und dann versteht ers meist noch falsch. Wenn er nicht den enormen guten Willen hätte, und dabei sonst so ein liebenswürdiger Kerl wäre, was er jetzt mehr als je ist, so wäre gar nicht mit ihm fertig zu werden. Es soll mich wundern, wie es mir mit ihm geräth; zuweilen macht er ganz nette Bemerkungen, gleich darauf aber wieder den größten Unsinn — so seine, jetzt in Gott ruhenden deutschen Geschichtsvorträge, bei denen man sich wegen der

in jedem Worte befindlichen Schnitzer und Tollheiten kaum das Lachen verbeißen konnte. Aber, wie gesagt, enormer Eifer und Eingehen auf Alles, mit merkwürdiger Bereitwilligkeit, und ein unverwüstlicher guter Humor und Selbstironie. Ich mag den Kerl, trotz seines Unsinns, besser leiden als je. Von Bernays ist nicht Viel zu sagen. Ich war mehrmals draußen, er einmal hier. Kommt wahrscheinlich Winter her, fehlt nur an Geld. . . . Er lebt ganz fidel, aus seiner ganzen tragischen Geschichte macht er gegen Niemand ein Geheimniß, und hat auch aufgehört, mit seinen Leiden Etalage zu machen. Ist auch dahin gekommen, über die Parteistreitigkeiten klarere und verständigere Ansichten zu hegen, obwohl er selbst jedesmal, wenn so etwas vorfällt, etwas Camille Desmoulins spielen möchte und überhaupt zum Parteimann nicht taugt; wegen seiner Meinungen über das Recht ist ihm jetzt nicht gut beizukommen, weil er mit dem Einwurf: Oekonomie, Industrie 2c. 2c. sei nicht sein Fach, jedesmal abzubrechen sucht und bei den seltenen Zusammenkünften keine ordentliche Diskussion zu Stande kommt. Ich glaube indeß, schon etwas Bresche geschossen zu haben, und wenn er herkommt, werde ich ihm sein Mißverständniß wohl schließlich nehmen können." Seitdem hielt sich Engels abwechselnd in Paris und Brüssel auf, und, wie es scheint, sogar vorwiegend in Paris, wo er Ende 1846 in dem jungen Schriftsetzer Stephan Born einen sehr begabten Adjutanten gewann.

Nach alledem leuchtet ein, daß und weshalb Marx, als im Herbste 1846 Proudhons neues Werk, das System der ökonomischen Widersprüche oder die Philosophie des Elends erschien und die schlimmsten Befürchtungen eher noch übertraf, als bestätigte, in der kritischen Abrechnung mit Proudhon die nächste und dringendste Aufgabe sah. Im Winter von 1846 bis 1847 arbeitete er seine Gegenschrift aus, worin er die wesentlichen Punkte seiner neuen Weltanschauung zuerst wissenschaftlich andeutete. Er war noch mit dieser Arbeit beschäftigt, als zwei entscheidende Ereignisse eintraten.

Zunächst wandte sich der Bund der Gerechten, die bedeutendste internationale Vereinigung, die es innerhalb des europäischen Proletariats gab, durch seine Londoner Zentralbehörde mit der Aufforderung an Marx und Engels, in den Bund einzutreten, der die von ihnen geltend gemachten kritischen Ansichten als Bundesdoktrin anzunehmen beabsichtige. Nach Marx ist der Uhrmacher Josef Moll als Abgesandter der Zentralbehörde Ende 1846 zu ihm und Engels nach Brüssel gekommen, nach Engels jedoch im Frühjahr 1847 erst zu Marx nach Brüssel und dann zu ihm nach Paris. Ich vermag diese Differenz nicht aufzuklären. Für die Angabe von Marx würde sprechen, daß er sie aus frischerer Erinnerung, im Jahre 1860, ge-

macht hat, während die Angabe von Engels erst aus dem Jahre 1885 stammt, aus der Vorrede zur neuen Auflage der Enthüllungen über den Kölner Kommunistenprozeß, wo Engels chronologisch überhaupt etwas summarisch verfährt. Auf der anderen Seite würde für den späteren Termin, den Engels ansetzt, die Thatsache sprechen, daß er im September 1846 nicht nur die Pariser Gemeinden des Bundes und ihren Leiter Ewerbeck in großer Verwirrung antraf, sondern dieselbe Verwirrung auch in einer gleichzeitigen Adresse der Londoner Zentralbehörde über die eben auftauchende schleswig-holsteinische Frage entdeckte.

Er schrieb darüber am 18. September an Marx: „Die Londoner Adresse habe ich gestern Abend hier bei den Arbeitern bereits gedruckt gelesen. Schund. Adressiren sich an das ‚Volk‘, das heißt die vorausgesetzten Proletarier in Schleswig-Holstein, wo Nichts als plattdeutsche Bauernjungen und zünftige Straubinger herumstrolchen. Haben von den Engländern gerade den Unsinn, die totale Ignorirung aller wirklich vorliegenden Verhältnisse, Unfähigkeit, eine historische Entwicklung aufzufassen, gelernt. Statt die Frage zu beantworten, wollen sie, daß das in ihrem Sinn gar nicht dort existirende ‚Volk‘ sie ignoriren, sich friedlich, passiv verhalten soll. Sie denken nicht daran, daß die Bourgeois doch thun, was sie wollen. Mit Abzug der ziemlich überflüssigen und gar nicht mit ihren Schlußresultaten im Zusammenhang stehenden Schimpfereien auf die Bourgeois (die ebenso gut durch Free-Trade-Phrasen ersetzt werden könnten) könnte die Free-Trade-Preß in London, die Schleswig-Holstein nicht im Zollverein sehen will, das Ding erlassen haben.“ Nach diesem Briefe ist es immerhin wahrscheinlich, daß die bessere Einsicht des Bundes längere Zeit gebraucht hat, um sich durchzuringen.

Doch hat diese chronologische Differenz, die sich kaum noch entscheiden lassen wird, geringe Bedeutung. Wichtiger wäre es, die „Reihe theils gedruckter, theils lithographirter Pamphlets“ zu entdecken, denen Marx die Belehrung des Bundes zuschreibt. Er sagt von diesen Pamphlets, daß sie das Gemisch von französisch-englischem Sozialismus oder Kommunismus und deutscher Philosophie, das die Geheimlehre des Bundes gebildet habe, einer unbarmherzigen Kritik unterworfen, statt dessen die wissenschaftliche Einsicht in die ökonomische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft als einzig haltbare theoretische Grundlage aufgestellt und endlich in populärer Form auseinandergesetzt hätten, wie es sich nicht um Durchführung irgend eines utopistischen Systems handele, sondern um selbstbewußte Theilnahme an dem, unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Umwälzungsprozeß der Gesellschaft. Leider muß ich bekennen, daß ich weder mittelbar noch unmittelbar irgend eine Spur dieser Arbeiten

habe entdecken können, mit der einzigen Ausnahme des Manifestes gegen Kriege. Etwas weniger apodiktisch läßt sich Engels in der erwähnten Vorrede über die gleiche Sache aus. Darnach hätten er und Marx mit der Londoner Zentralbehörde des Bundes in fortlaufender Korrespondenz und in noch engerem Verkehr mit Ewerbeck, dem Leiter der Pariser Gemeinden, gestanden, dazu hätten sie mündlich, schriftlich und durch die Presse auf die theoretischen Ansichten der bedeutendsten Bundesmitglieder eingewirkt. „Hierzu dienten auch verschiedene lithographirte Zirkulare, die wir bei besonderen Gelegenheiten, wo es sich um Interna der sich bildenden kommunistischen Partei handelte, an unsere Freunde und Korrespondenten in die Welt sandten. Bei diesen kam der Bund zuweilen selbst ins Spiel." Als Beispiel erwähnt Engels das Zirkular gegen Kriege, das seine „Wirkung" nicht verfehlt habe. Da nun Kriege dem Bunde angehörte und Weitling, der mit der Londoner Zentralbehörde nicht hatte fertig werden können, sich in Folge des Zirkulars von Marx trennte und zu Kriege ging, so möchte ich fast der Vermuthung zuneigen, daß dies Zirkular den stärksten Anstoß gegeben hat, den Bund der Gerechten den Theorien von Marx und Engels nahe zu bringen.

Auf jeden Fall mußte ihnen die Mission Molls höchst willkommen sein. Sie gab ihrer praktischen Wirksamkeit einen festen Stützpunkt, und desto schärfer akzentuirte sich nun ihre Trennung von denjenigen Vertretern des deutschen Sozialismus, die aus dem philosophischen Irrgarten nicht herauskamen.

Die gleiche Wirkung hatte aber noch ein anderes entscheidendes Ereigniß, das Patent Friedrich Wilhelms IV. vom 3. Februar 1847, das den Vereinigten Landtag nach Berlin einberief. Es waren ganz unzureichende Zugeständnisse, die der preußische König darin dem bürgerlichen Liberalismus machte, aber so wenig Marx und Engels je auf dem Verfassungsversprechen vom 22. Mai 1815 herumgeritten sind, so geringen Werth brauchten sie auf die Frage: Annehmen oder Ablehnen? zu legen, die von den preußischen Liberalen gegenüber dem Februarpatente eifrig erörtert wurde. Ihnen genügte die Einberufung des Vereinigten Landtags als Thatsache; sie war ihnen ein Signal dafür, daß der preußische Despotismus vor der Bourgeoisie zu kapituliren beginne.

Die Analogie mit der Einleitung der großen französischen Revolution sprang in die Augen. Wie Ludwig XVI. der würgenden Finanznoth gegenüber die mittelalterlichen Stände einberufen hatte, die sich durch die Wucht der Ereignisse in eine konstituirende Nationalversammlung verwandelten, so vereinigte Friedrich Wilhelm IV. die feudalen Provinziallandtage zu einer scheinbaren Volksvertretung, die ihm neue Quellen des Kredits er-

öffnen sollte. Freilich ging es in Preußen nicht so schnell voran, wie sechzig Jahre früher in Frankreich: der Vereinigte Landtag tagte elf Wochen, um sich dann ruhig nach Hause schicken zu lassen. Allein in der entscheidenden Frage hatte er doch wenigstens Fuß beim Male gehalten, er hatte sich geweigert, die große Anleihe für die Ostbahn zu bewilligen, ehe seine periodische Wiederkehr gesichert sei, und hatte sich deshalb mit der Krone überworfen, die ihn doch wiederkehren lassen mußte. Mochte die Kugel nicht so schnell ins Rollen kommen, wie ehedem in Frankreich, so blieb sie doch im Rollen. Damit eröffnete sich für Marx und Engels ein lohnendes Gebiet auch für ihre öffentliche Thätigkeit; um diese Zeit vermuthlich hat Marx seine Entlassung aus dem preußischen Unterthanenverbande genommen, um völlig freie Hand zu haben, gegenüber der belgischen Regierung, die von der christlich germanischen Nächstenliebe in Berlin wegen seiner Drangsalirung belästigt wurde.

Nach ihrer Einigung mit Moll hatte Marx in Brüssel eine Bundesgemeinde gestiftet, während Engels fortfuhr, in den Pariser Gemeinden zu wirken. Im Sommer 1847, wo auch die Streitschrift gegen Proudhon erschien, fand der erste Bundeskongreß in London statt, zu dem Engels von Paris und Wilhelm Wolff von Brüssel kamen; auf ihm wurde der Bund reorganisirt und unter Beseitigung aller konspiratorischen Tendenzen in eine geheime Propagandagesellschaft umgewandelt. In Brüssel selbst bemächtigten sich Marx und Engels der Deutschen Brüsseler Zeitung, die unter Leitung A. v. Bornstedts seit dem Anfange des Jahres 1847 erschien. Sie rechneten in den Spalten dieses Blattes mit dem gouvernementalen Sozialismus und dem antisozialen Radikalismus ab, mit zwei Richtungen, die sich um so dreister geberdeten, aber auch um so gefährlicher wurden, je heller die Morgenröthe der Revolution am politischen Horizonte heraufdämmerte. Sie richteten nunmehr auch ihre stärksten Angriffe gegen die entnervenden und verwirrenden Tendenzen des deutschen Sozialismus, die in Karl Grün ihren typischen Vertreter fanden.

Ihr Stab von literarischen und politischen Mitarbeitern ergänzte sich in diesem Jahre durch werthvolle Kräfte. Georg Weerth, Moses Heß, Ferdinand Wolff kamen nach Brüssel und arbeiteten ebenso, wie Wilhelm Wolff, an der Deutschen Brüsseler Zeitung mit; ganz zuletzt fand sich auch Ernst Dronke ein, der, wegen Majestätsbeleidigung zu zweijähriger Festungshaft verurtheilt, glücklich den Kasematten von Wesel entronnen war. Dazu kamen intelligente Arbeiter, wie der Stubenmaler Steingens und der Posamentirer Riedel, namentlich aber die beiden Setzer der Zeitung, Stephan Born und Wallau, von denen jener es später zum Universitätsprofessor in Basel und dieser zum Oberbürgermeister von Mainz gebracht hat.

Neben der Propaganda durch die Presse ging die Propaganda durch die Vereine. „Hier in Brüssel", schrieb Marx am 27. Oktober an Herwegh in Paris, „haben wir zwei öffentliche demokratische Gesellschaften gestiftet. 1. Eine deutsche Arbeitergesellschaft, die schon an hundert Mitglieder zählt. Es wird hier ganz parlamentarisch diskutirt und daneben auch gesellige Unterhaltung, Gesang, Deklamation, Theaterspiel u. s. w. 2. Eine kleinere kosmopolitisch-demokratische Gesellschaft, woran Belgier, Franzosen, Polen, Schweizer und Deutsche theilnehmen. Wenn Du wieder einmal herüberkommst, wirst Du finden, daß in dem kleinen Belgien selbst für unmittelbare Propaganda mehr zu thun ist, als in dem großen Frankreich. Ich glaube zudem, daß, so klein sie sein mag, die öffentliche Thätigkeit unendlich erfrischend auf Jeden wirkt." Zugleich fragte Marx bei Herwegh an, ob dieser sich an einer Monatsrevue betheiligen wolle, die auf Aktien zu 25 Thalern gegründet werden solle. In der Rheinprovinz und Baden sei schon eine Anzahl Aktien zusammen. „Wir würden sofort anfangen, sobald Geld genug für drei Monate zusammen ist." Aus diesem Plan ist Nichts geworden.

Der Deutsche Arbeiterverein in Brüssel entstand Ende August 1847; Vorsitzende waren Wallau und Moses Heß, Kassirer Riedel, Schriftführer Wilhelm Wolff. Er kam am Sonntag und Mittwoch Abend zusammen. Am Sonntag gab irgend ein Mitglied eine politische Wochenübersicht und dann folgte gesellige Unterhaltung aller Art; an diesen Sonntagssitzungen pflegten auch die Frauen theilzunehmen. Am Mittwoch wurden Fragen diskutirt, die acht Tage zuvor von einem Mitgliede vorgeschlagen und von der Mehrheit genehmigt worden waren, über den Einfluß des Maschinen- und Fabrikwesens auf die Lage der arbeitenden Klassen, über Freihandels- und Schutzzollsystem u. s. w.

Die Demokratische Gesellschaft für Vereinigung aller Völker hielt ihre erste Versammlung am 7. November 1847. Zum Ehrenpräsidenten wurde der General Mellinet gewählt, zum Präsidenten der Advokat Jottrand, zu Vizepräsidenten der Franzose Imbert, der Pole Lelewel, der Deutsche Marx; Mellinet, Jottrand und Lelewel waren berühmte Veteranen der revolutionären Bewegung von 1830. Als Delegirter dieser Gesellschaft ging Marx nach London, zur Jahresfeier der polnischen Revolution von 1830, die von den Fraternal Democrats, in deren Vorstand die englischen Chartisten Julian Harney und Ernest Jones, sowie die deutschen Kommunisten Moll und Schapper saßen, am 29. November im Saale des Deutschen Arbeiterbildungsvereins veranstaltet wurde. Zu gleicher Zeit und am gleichen Orte hielt der Bund der Kommunisten seinen zweiten Kongreß, auf dem das Kommunistische Manifest berathen, sowie Marx und Engels mit seiner endgiltigen Abfassung beauftragt wurden.

Um die Mitte Dezember kehrte Marx nach Brüssel und Engels über Brüssel nach Paris zurück. Marx hielt nun im Deutschen Arbeiterverein seine meisterhaften Vorträge über Kapital und Lohnarbeit, in der Demokratischen Gesellschaft aber seine Rede über den Freihandel, die praktisch veranlaßt war durch den Oekonomistenkongreß, der einige Monate früher in Brüssel getagt und fürchterliche Reklame für das tausendjährige Reich des Freihandels gemacht hatte. Dann erschien im Februar 1848 das Kommunistische Manifest im Druck, und ihm auf dem Fuß folgte die Pariser Februarrevolution.

2. Die Deutsche Ideologie.

Von den Schriften, die Marx und Engels in ihrer Brüsseler Zeit verfaßt haben, scheiden das Buch über die Lage der englischen Arbeiterklasse, die Streitschrift gegen Proudhon, die Vorträge über Kapital und Lohnarbeit, die Freihandelsrede und das Kommunistische Manifest als allgemein bekannt aus dieser Sammlung aus. Die Bibliothek sozialistischer Schriftsteller ist im Plane stecken geblieben; es läßt sich nicht einmal mehr feststellen, was Marx für sie bearbeiten wollte; Engels hatte die Schriften Fouriers und Heß die Verschwörung Babeufs von Buonarotti übernommen. Es bleiben somit noch das Werk über die Deutsche Ideologie und die Beiträge einerseits für die Chartistenpresse und die Pariser Reforme, andererseits für die Zeitschriften des deutschen Sozialismus.

Von diesen drei Gruppen fallen aber auch die beiden ersten für die vorliegende Sammlung aus. Um festzustellen, was Marx und Engels damals in der englischen und französischen Presse veröffentlicht haben, wäre eine besondere Untersuchung nothwendig, die ebenso schwierig und weitläufig, wie wahrscheinlich wenig fruchtbar sein würde. Ein erster Versuch, den Andler gemacht hat, aus der Reforme auszuziehen, was Engels darin geschrieben hat, ist nicht eben ergiebig gewesen; Andler hat im Ganzen fünf Artikel entdeckt, von denen schwerlich auch nur einer und die Mehrzahl ganz gewiß nicht von Engels herrührt.

Das soll kein Tadel für Andler sein; im Gegentheil ist sein Versuch sehr dankenswerth. Da er sich eingehend mit diesen Dingen beschäftigt und zweifellos sorgfältig gesucht hat, so liegt der Schluß nahe, daß die Reforme keine Artikel enthält, die in hervorstechender Weise die geistigen Spuren von Engels oder Marx tragen. Man darf nicht vergessen, daß beide damals, wie es im Kommunistischen Manifeste heißt, ihre „Hauptaufmerksamkeit“ auf Deutschland richteten und daß sie ihrer ganzen geistigen Entwicklung nach in deutscher Sprache dachten. Allerdings hat Marx eine

so bedeutsame Arbeit, wie die Streitschrift gegen Proudhon, in französischer Sprache veröffentlicht, allein das hatte seine besonderen Gründe, die im Allgemeinen für seine und seines Freundes schriftstellerische Wirksamkeit nicht maßgebend sein konnten. Engels selbst hat immer auch nur beiläufig von ihrer Thätigkeit für die Pariser Reforme und die chartistischen Organe gesprochen, was er, wenigstens so weit Marx ins Spiel kam, sicherlich nicht gethan haben würde, wenn er ihr eine besondere Bedeutung beigelegt hätte. So wird man bis zum Beweise des Gegentheils annehmen dürfen, daß ihre Beiträge für die englische und französische Presse Nichts enthielten, was sich in ihren deutschen Arbeiten nicht reichhaltiger und ursprünglicher fände.

Das Werk über die Deutsche Ideologie befindet sich, so weit es überhaupt vollendet worden ist, im handschriftlichen Nachlaß der beiden Verfasser, ist eben deshalb aber auch von dieser Sammlung ausgeschlossen. Es muß um so mehr der Veröffentlichung durch eine spätere Gesammtausgabe vorbehalten bleiben, als es in erster Reihe zum Zwecke der Selbstverständigung geschrieben, und sobald es nicht an die Oeffentlichkeit gelangen konnte, von Marx und Engels „der nagenden Kritik der Mäuse“ überlassen worden ist. In seinem ersten Band enthielt es eine kritische Auseinandersetzung mit Bruno Bauer, Stirner und Feuerbach. Ueber Bruno Bauer bringt aber die Heilige Familie schon ein sehr reiches Material, und die Kritik Stirners hat Marx selbst nicht für besonders nothwendig gehalten, obgleich er sie geschrieben hat. Das geht aus einem Briefe Weydemeyers an ihn hervor. Weydemeyer hatte das Manuskript, soweit es fertig war, zur Besorgung des Drucks in Westfalen erhalten und schrieb darüber am 30. April 1846: „Auf die Behauptung, von der Du sprachst, daß es überflüssig sei, den Stirner zu kritisiren, bin ich schon bei Einigen gestoßen, habe mich besonders mit Bürgers deshalb lange herumgestritten. Mir ist dagegen die Nothwendigkeit dieser Kritik noch einleuchtender geworden als früher. Die Herrschaft der Idee steckt den Leuten, besonders den Kommunisten selbst, noch gewaltig in den Köpfen, wenn der Unsinn auch nicht mit Stirnerscher Klarheit hervortritt. Das Kategorien- und Konstruktionswesen findet sich auch in Schriften realeren Inhalts, in denen das Baugerüst besser bekleidet und versteckt ist. Einen großen Theil des Einzigen, das heißt Deines Einzigen, habe ich hier mit Luise durchgelesen, der er sehr gefällt.“ Luise war die Braut Weydemeyers, die mit Marx und dessen Frau befreundet war.

Ungleich interessanter, als die Kritik Bruno Bauers oder Stirners, würde die Kritik Feuerbachs sein, aber gerade dieses Kapitel der Deutschen Ideologie ist nicht ausgeführt worden, wie Engels in seiner späteren

Schrift über Feuerbach angiebt. Im Anfange des Jahres 1845 hatten Marx und Engels noch stark auf Feuerbach gerechnet, namentlich auch wohl auf Krieges Schilderung hin, der ein Schüler Feuerbachs war. In seinem Brief vom 22. Februar 1845 schrieb Engels an Marx: „Kriege wird bei Ankunft dieses schon bei Dir sein. Der Kerl ist ein famoser Agitator. Er wird Dir von Feuerbach Viel erzählen. Den Tag nach seiner Abreise von hier traf ein Brief von Feuerbach an mich ein. Wir hatten ihm nämlich geschrieben. Feuerbach sagt, er müsse erst das religiöse Zeug gründlich vernichtet haben, ehe er sich so mit dem Kommunismus beschäftigen könne, daß er ihn schriftstellerisch vertrete. Auch sei er in Baiern zu sehr von dem ganzen Leben abgeschlossen, als daß er dazu kommen könne. Uebrigens sei er Kommunist, und es handle sich für ihn nur um das Wie der Ausführung. Wo möglich, kommt er diesen Sommer an den Rhein, und dann soll er auch nach Brüssel, das wollen wir ihm schon beibringen." Anderthalb Jahre später schrieb Engels aber schon sehr resignirt aus Paris über einen Aufsatz Feuerbachs, den er in Wigands Epigonen gefunden hatte: „Abgesehen von einigen netten Bemerkungen ist das Ding ganz im alten Stiefel. Anfangs wo er sich rein auf die Naturreligion beschränkt, ist er schon gezwungen, sich mehr auf empirischem Boden zu verhalten, aber später wirds kunterbunt. Wieder lauter Wesen, Mensch 2c." In seiner bairischen Abgeschlossenheit kam Feuerbach nur mit diesem oder jenem tastenden Worte dem historischen Materialismus nahe, so wenig ihn auf die Dauer der naturwissenschaftliche Materialismus befriedigte; er hielt sich für einen Sozialisten und Kommunisten, wie es der Naturforscher nothwendig werde, aber „freilich nur im vernünftigen und allgemeinen Sinne dieses Wortes"; die Gesellschaft blieb ihm ein Buch mit sieben Siegeln.

Der zweite Theil der Deutschen Ideologie beschäftigte sich mit den verschiedenen Propheten des deutschen Sozialismus. Ein Kapitel daraus, die Kritik des Grünschen Buchs über den belgischen und französischen Sozialismus, hat Marx im Westfälischen Dampfboot veröffentlicht. Diese Kritik ist rein negativ, und so wird auch die Kritik der „gesammten faden und geschmacklosen Literatur des deutschen Sozialismus" gewesen sein, von der sie einen Theil bildete. Es war nicht wohl anders möglich, da die kritisirte Literatur kein fortschreitendes und fruchtbares Element enthielt; wie scharf Marx und Engels im Kommunistischen Manifest über sie geurtheilt haben, ist bekannt genug. Immerhin ist es unrichtig, sie einfach im Lichte dieser Kritik zu betrachten, wie es namentlich auch in der heutigen sozialistischen Literatur üblich geworden ist.

Man verfiel und verfällt dabei in den Fehler, den Marx einmal im Kapital mit den Worten gerügt hat: „Es ist in der That viel leichter,

durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode." In analoger Weise kann man sagen, daß aus der Kritik des Kommunistischen Manifestes am deutschen Sozialismus der damaligen Zeit das Wesen dieses Sozialismus konstruirt worden ist, statt daß aus den wirklichen Lebensverhältnissen, worin die Verfasser des Manifestes mit dem deutschen Sozialismus ihrer Zeit standen, die Elemente ihrer Kritik entwickelt wurden.

Das Problem wird dadurch viel mehr verwirrt, als geklärt, daß gewissermaßen zur Entschuldigung der damaligen deutschen Sozialisten gesagt worden ist, Marx und Engels seien auch einmal „wahre Sozialisten" gewesen, in dem spöttischen Sinne, den sie diesem zuerst von Karl Grün gebrauchten Ausdruck gegeben haben. Das ist falsch, denn wenn Marx und Engels gewiß auch von der Philosophie her zum Sozialismus gekommen sind, so waren sie doch schon in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern auf einen Standpunkt gelangt, der dem erst nachher auftauchenden „wahren Sozialismus" weit überlegen war. „Wahre Sozialisten" sind sie nie gewesen, aber ihre thatsächlichen Beziehungen zu diesen Sozialisten sind mit ihrem wegwerfenden Endurtheil über sie allerdings nicht erschöpft. Vielmehr gilt es, dies Endurtheil aus den wirklichen Lebensverhältnissen abzuleiten, die zwischen den Marx und Engels einer-, den Heß und Grün andererseits bestanden haben. Es hieße den Tyrannen übertyrannen und eben dadurch in hoffnungslose Verwirrung gerathen, wenn man auf die bloße Autorität von Marx und Engels hin die Heß und Grün verdonnern wollte, ein Fehler, in den nur gerade nicht die sogenannten „orthodoxen Marxisten" verfallen. Um nur ein Beispiel anzuführen, so haben diese Bösewichte nicht die Ehre, jenen russischen Sozialisten zu den Ihren zu zählen, der vor einigen Jahren die „wahren Sozialisten" mit zermalmender Verachtung abwandelte, um Tags darauf die Feuilletons aufs Schild zu erheben, worin der Professor Sombart die Marx und Engels viel ärger verschleimt, als Karl Grün je die Saint-Simon und Fourier verschleimt hat.

Gegenüber einer so haltlosen Methode ist es natürlich, daß den „wahren Sozialisten" neuerdings ein Retter erstanden ist, in David Koigen, dessen Buch sich inhaltlich mit der Deutschen Ideologie von Marx und Engels deckt, aber etwa die umgekehrte Tendenz verfolgt, indem es der Philosophie wieder die ihr gebührende Hegemonie in der gesammten Kultur erobern will. Es ist zweifellos eine fleißige, gründliche und vielfach anregende Arbeit, aber in seinen letzten Ergebnissen doch nicht haltbar. Die ideologische Schattenwelt des „wahren Sozialismus" ist für immer versunken, und als Denker

sind seine Vertreter mit Recht vergessen. Aber diese Männer haben mehr oder weniger eine aufrichtige und ehrliche Sympathie für die arbeitenden Klassen empfunden; sie haben für das Wohl dieser Klassen zu entbehren und zu kämpfen gewußt, und wenn sie mitunter unabsichtlich durch mangelhafte Einsicht die Interessen der herrschenden Klassen gefördert haben mögen, so haben sie stets den politischen und sittlichen Takt gehabt, sich vor jedem wissentlichen Paktiren mit diesen Interessen zu hüten. Das gilt von dem Einen mehr, von dem Anderen weniger, am meisten von Moses Heß, am wenigsten von Karl Grün, aber bis zu einem gewissen Grade gilt es von Allen.

Sind somit die ausführlichen Kritiken, die Marx und Engels in der Deutschen Ideologie an den „wahren Sozialisten" geübt haben, zunächst durch einen äußerlichen Grund von dieser Sammlung ausgeschlossen, so stehen sie auch an historischer Wichtigkeit den Arbeiten nach, die das thatsächliche Verhältniß wiederspiegeln, worin Marx und Engels zu dem damaligen deutschen Sozialismus gestanden haben, das will sagen, ihren eigenen Beiträgen zu den Zeitschriften dieses Sozialismus.

3. Gesellschaftsspiegel.

Solcher Zeitschriften begannen im Jahre 1845 vier zu erscheinen: der Gesellschaftsspiegel in Elberfeld, das Deutsche Bürgerbuch und die Rheinischen Jahrbücher in Darmstadt, endlich das Westfälische Dampfboot, erst in Bielefeld, dann in Paderborn. Bei den drei ersten waren Marx und Engels unmittelbar betheiligt, der Gesellschaftsspiegel wurde sogar von Engels mit Heß begründet.

Er berichtete darüber am 20. Januar 1845 an Marx: „Das Neueste ist, daß Heß und ich vom 1. April an bei Thieme und Butz in Hagen eine Monatsschrift: Gesellschaftsspiegel herausgeben und darin die soziale Misere und das Bourgeoisieregime schildern werden. Prospektus rc. nächstens." Engels bittet dann um Material über die „dortige Misere" und fügt hinzu: „Besonders einzelne Fälle, das klappt für den auf den Kommunismus vorzubereitenden Philister. Das Ding kann mit wenig Mühe redigirt werden, für Material, um monatlich vier Bogen zu füllen, werden sich Mitarbeiter genug finden — wir haben wenig Arbeit dabei und können Viel wirken. Außerdem wird Püttmann bei Leske in Darmstadt eine Vierteljahrsschrift: Rheinische Jahrbücher überzensurgroß erscheinen lassen, worin lauter Kommunismus erscheinen soll." Der Gesellschaftsspiegel ist nun zwar nicht am 1. April, sondern am 1. Juli, auch nicht in Hagen, sondern in Elberfeld bei Julius Bädeker herausgekommen, aber den Charakter,

den Engels als Mitbegründer ihm vorschrieb, hat er beibehalten, namentlich auch in seinem Unterschiede von den Rheinischen Jahrbüchern. Kommunistische Theorie enthielt er wenig und nur beiläufig, im Wesentlichen war er das, was sein Titel besagte: er spiegelte die gesellschaftlichen Zustände der Zeit wieder, wobei er in seinem Prospekte betont, daß die Lage der arbeitenden Klasse, als das schreiendste unter allen Uebeln der zivilisirten Gesellschaft vor Allem berücksichtigt werden müsse. So nannte sich das Blatt denn auch auf seinem Titel „Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart."

Wahrscheinlich genug, daß der Gesellschaftsspiegel sein eigenthümliches Gepräge von Engels erhalten hat. Engels schrieb damals an seinem Buch über die Lage der englischen Arbeiter und konnte somit leicht auf den Gedanken verfallen, ein Organ zu schaffen, das die Lage der deutschen Arbeiter registrirte. Für Heß lag dieser Gedanke nicht ebenso nahe, da er sich damals noch, wie seine Beiträge für die Darmstädter Zeitschriften zeigen, vorwiegend in philosophischen Gedankengängen bewegte. Es kam allerdings hinzu, daß der Gesellschaftsspiegel unter Zensur erschien und also von vornherein in allen theoretischen Fragen sehr vorsichtig und zurückhaltend sein mußte, wenn er überhaupt erscheinen wollte. Jedoch ist Engels unmittelbar nur bei dem ersten Hefte betheiligt gewesen, das zwar erst im Juli erschien, aber im Februar schon so weit fertig war, daß Engels an Marx melden konnte: „Der Gesellschaftsspiegel wird prächtig, der erste Bogen ist schon zensirt und Alles durch. Beiträge in Masse." Dann aber ging Engels nach Brüssel und beschränkte sich auf bloße Mitarbeit am Gesellschaftsspiegel, die zudem nicht sehr eifrig gewesen zu sein scheint.

Wenigstens klagte Heß sehr bald in einem undatirten Briefe an Engels: „Ihr werdet nun doch endlich den Artikel für den Gesellschaftsspiegel fertig haben. So schickt ihn mir doch gleich per Post an Bädeker, damit ich ihn ins dritte Heft bringen kann. Es sind hier am Orte unter der arbeitenden Klasse bereits über 200 Exemplare vom ersten Heft abgesetzt und werden wohl noch doppelt so viel (wenigstens) verkauft werden, was insofern bedeutend ist, als die armen Leute immer zu mehreren sich auf Ein Exemplar abonniren. 600 Exemplare haben wenigstens 2000 abonnirte Leser (die Wirthshausleser also abgerechnet). Indessen ist das zweite Heft noch immer beim Zensor." In demselben Briefe stöhnt Heß über die „ungeheure Aengstlichkeit" des Verlegers. „Ich habe meine liebe Noth mit ihm, daß er den Gesellschaftsspiegel gehörig unters Volk bringe; er will Nichts riskiren." Vielleicht haben diese so bald eintretenden Verlags- und Zensurschwierigkeiten dazu beigetragen, den Brüsselern die Mitarbeit zu verleiden;

wenigstens ist im dritten Hefte Nichts von dem Beitrage zu entdecken, den Heß „endlich“ verlangte, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß bei dem überwiegend referirenden Inhalt des Blattes die Autorschaft der einzelnen Beiträge nicht immer leicht festzustellen ist. Besteht doch auch der einzige Beitrag, den Marx mit seinem Namen gezeichnet hat, fast ganz aus der Uebersetzung einzelner Abschnitte eines französischen Werks über den Selbstmord.

Dieser Beitrag erschien im Januar 1846. Peuchet: vom Selbstmord, so lautet sein Titel, und er beginnt: „Die französische Kritik der Gesellschaft besitzt theilweise wenigstens den großen Vorzug, die Widersprüche und die Unnatur des modernen Lebens nicht nur an den Verhältnissen besonderer Klassen, sondern an allen Kreisen und Gestaltungen des heutigen Verkehrs nachgewiesen zu haben, und zwar in Darstellungen von einer unmittelbaren Lebenswärme, reichhaltigen Anschauung, weltmännischen Feinheit und geisteskühnen Originalität, wie man sie bei jeder anderen Nation vergebens suchen würde.“ Marx verweist auf die Schriften Fouriers und fährt darauf fort: „Es sind keineswegs nur die eigentlichen ‚sozialistischen‘ Schriftsteller Frankreichs, bei denen man die kritische Darstellung der gesellschaftlichen Zustände suchen muß; es sind Schriftsteller aus jeder Sphäre der Literatur, namentlich der Roman- und Memoirenliteratur. Ich werde in einigen Auszügen über den Selbstmord aus den Mémoires tirés des archives de la police etc. par Jacques Peuchet ein Beispiel dieser französischen Kritik geben, das zugleich zeigen mag, inwiefern die Einbildung der philanthropischen Bürger begründet ist, als ob es sich nur darum handle, den Proletariern etwas Brot und etwas Erziehung zu geben, als ob nur der Arbeiter unter dem heutigen Gesellschaftszustande verkümmere, im Uebrigen aber die bestehende Welt die beste Welt sei.“ Nach einigen biographischen Notizen über Peuchet, der Archivar der Pariser Polizeipräfektur gewesen war, folgen die sehr interessanten Auszüge aus dessen Werke, ohne jeden Kommentar des Uebersetzers.

Von Engels ist kein Aufsatz des Gesellschaftsspiegels namentlich gezeichnet, doch ist seine Art in den Mittheilungen der Zeitschrift namentlich über englische Zustände zu spüren, wie denn auch sein Buch über die englische Arbeiterklasse ausführlich exzerpirt wird. Ich beschränke mich indeß auf den ersten Bogen der Zeitschrift, von dem fest steht, daß Engels ihn mitverfaßt und mitredigirt hat. Er enthält den Prospekt, der nach Inhalt und Stil von Engels und Heß gemeinsam verfaßt ist, dann einen leitenden Aufsatz: die gesellschaftlichen Zustände der zivilisirten Welt, unter welchem Gesammttitel der Gesellschaftsspiegel fortlaufend an erster Stelle englische, französische, belgische ꝛc. Zustände schilderte, endlich einen Aufsatz, der er-

schütternd lehrreiches Detail über die Lage der Weber im Wupperthal beibringt. Der leitende Aufsatz nun zerfällt in zwei Abschnitte, deren erster eine Art programmatischer Einleitung darstellt, während der zweite sich mit dem englischen Proletariat beschäftigt, in Anlehnung an ein Buch, das Buret, ein Schüler Sismondis, einige Jahre früher über das Elend der englischen Arbeiter veröffentlicht hatte. Dieser Abschnitt rührt offenbar von Engels her, der erste dagegen ebenso offenbar von Heß.

Er beginnt damit zu sagen, daß weder einzelne Klassen unserer Gesellschaft, etwa die Klasse der Besitzer, noch diese oder jene Regierungsform, die Grundursache der vielfachen Uebelstände sei, unter deren Last wir seufzten. Gerade unter der Klasse der Besitzenden fänden die Versuche, unsere gesellschaftlichen Zustände gründlich zu verbessern, den tiefsten Anklang und die regste Theilnahme; wenn sich die ärmeren Volksklassen weniger darum kümmerten, so halte sie freilich kein böser Wille, sondern nur Mangel an Einsicht davon ab. In Frankreich zeige sich die umgekehrte Erscheinung, deren Grund die oberflächliche Verstandesbildung der besitzenden, die tiefere Herzensbildung der besitzlosen Klassen jenseits des Rheines sei. Sei aber gerade dieser Umstand, daß die besitzende Klasse in Deutschland, nachdem sie sich kaum zwei Jahre mit der gesellschaftlichen Frage beschäftigt habe, schon mit den besitzlosen in Frankreich im Ganzen und der Hauptsache nach übereinstimme, nicht Beweis genug dafür, daß weder diese noch jene Klasse die sozialen Uebelstände verschulde?

Das Gleiche gelte von dieser oder jener Regierungsform. Seien die westlichen Länder mit ihrer mehr oder weniger demokratischen Staatsform weniger vom Elende heimgesucht, als die östlichen Länder mit ihrer mehr oder weniger autokratischen Staatsform? „Oder hat Preußens Monarch weniger Herz für das Elend der ärmeren Volksklassen gezeigt, als Frankreichs Deputirtenkammer und der König der Franzosen? Wir sind durch Thatsachen so sehr vom Gegentheil überwiesen, durch Nachdenken über die wahren und letzten Ursachen unseres gesellschaftlichen Elends so sehr vom Gegentheil überzeugt, daß uns alle politisch-liberalen Bestrebungen mehr als gleichgiltig, förmlich zum Ekel geworden sind.“ Einen moralischen Ekel müsse jener politische Liberalismus erregen, der gegenüber dem geistigen und leiblichen Elend der arbeitenden Volksklassen, das gerade in den „freiesten“ Staaten und bei dem „blühendsten“ Privaterwerb am blühendsten sei, noch immer seine Illusionen verfolge und dem eigentlichen Uebel nur eine beiläufige und gezwungene, daher auch völlig frucht- und thatlose Theilnahme zuwende.

Es ist klar, daß Engels diese Sätze nicht geschrieben haben kann, dagegen berühren sie sich nahe mit Gedanken, die Heß zu gleicher Zeit an

anderen Orten geäußert hat. Sie sind deshalb vor Jahren in der sozialistischen Presse abgedruckt worden, weil sie „wie in einem Brennglas alle Sünden des philosophischen Sozialismus" vereinigten, weil sie „ein quellenmäßiger Beleg" für die „richtenden Worte" seien, womit das Kommunistische Manifest den damaligen deutschen Sozialismus verurtheilt hätte. Diesem wuchtigen Urtheil steht nun gegenüber, daß Engels über den ersten Bogen der Zeitschrift, der eben diese Sätze enthielt, an Marx schrieb: „Der Gesellschaftsspiegel wird prächtig." Man kommt darüber nicht mit der Redensart hinweg, daß Marx und Engels auch einmal „wahre Sozialisten" gewesen seien. Denn wenn es klar ist, daß Engels jene Sätze nicht geschrieben hat, so ist nicht minder klar, daß er sie auch nicht gebilligt haben kann; um dies zu erkennen, genügt schon ein oberflächlicher Blick in seine und seines Freundes gleichzeitigen Schriften.

Wie also den scheinbaren Widerspruch auflösen? Einfach dadurch, daß man den falschen Schein zerstört, wodurch er überhaupt entstanden ist, mit andern Worten, daß man die Dinge nicht im Spiegel des drei Jahre später entstandenen Kommunistischen Manifestes abliest, sondern sie so betrachtet, wie sie sich thatsächlich abgespielt haben. Marx und Engels sind die Thoren nicht gewesen, mag man sie auch oft als solche Thoren dargestellt haben, die eine eben sich entfaltende Bewegung von vornherein schulmeisterten, die einen ehrlichen und fähigen Kameraden deshalb abkanzelten, weil er philosophisch noch ein wenig verbiestert war. Wenn Heß den bürgerlichen Ursprung des deutschen Sozialismus in allzu rosigem Lichte sah, nun, so konnte man der Zeit überlassen, diesen holden Schimmer zu zerstören, und wirklich genügten schon ein paar Monate, wie sich gleich zeigen wird, um Heß eines Besseren zu belehren. Und wenn er seinen Abscheu vor dem politischen Liberalismus allzu heftig bekundete, so konnten Marx und Engels das im Februar 1845 so gut passiren lassen, wie sie es etwa im Dezember 1847 sicherlich nicht hätten passiren lassen. Mit anderen Worten, zur Zeit, wo der politische Liberalismus in Deutschland sich in der Rolle eines Faulthiers gefiel, konnte ihm ein Schlag zu viel eher gegönnt werden, als zur Zeit, wo er in wirklichem Kampfe mit dem feudalen Absolutismus stand.

Solcher Stellen, wie diese einleitenden Sätze von Heß, giebt es noch mehrere im Gesellschaftsspiegel. Namentlich ein Artikel des französischen Sozialisten Vidal, von dem nicht erhellt, ob er unmittelbar für die Zeitschrift verfaßt oder aus dem Französischen übersetzt worden ist, muß wegen seiner liebreich-kraftlosen Tiraden über das Wesen des Sozialismus für Marx und Engels bitter zu lesen gewesen sein. Aber im Großen und Ganzen konnten sie mit dem Inhalte des Blattes wohl zufrieden sein;

junge Kräfte thaten sich darin auf, Allen voran Georg Weerth mit glänzenden Beiträgen in Prosa und Versen, und an sozial-historischem Material ist der Gesellschaftsspiegel so reich, daß er heute noch als Fundgrube solchen Materials gelten darf. Es war kein geringes Verdienst, das Elend des deutschen Proletariats zu entschleiern, zur Zeit, wo der offizielle Historiker des französischen Sozialismus und Kommunismus, wo Lorenz Stein sich in der abgeschmackten Behauptung gefiel, in Deutschland gebe es kein Proletariat.

---

4. Rheinische Jahrbücher.

Noch ehe der Gesellschaftsspiegel im Juli 1845 das Licht der Welt erblickte, begannen in Darmstadt zwei andere Zeitschriften des deutschen Sozialismus zu erscheinen, im Verlage von C. W. Leske. Zuerst das Deutsche Bürgerbuch, dessen erster Band schon Ende 1844 oder spätestens im Januar 1845 herausgekommen ist, dann die Rheinischen Jahrbücher, deren erster Band nach dem Datum der Vorrede aus dem Mai 1845 stammt. Inhaltlich und speziell unter dem sozialistischen Gesichtspunkte haben die Jahrbücher den Vortritt, auch standen sie mit Marx und Engels in engerer Verbindung als das Deutsche Bürgerbuch.

Kurz ehe Marx aus Paris vertrieben wurde, kam Leske zu ihm, um seine Mitarbeit zu gewinnen; in welcher Art, ergiebt sich aus einem Briefe, den Heß am 17. Januar 1845 aus Köln an Marx richtete. Es heißt darin: „Ich habe Ihnen die angenehme Nachricht mitzutheilen, daß wir eine Vierteljahrsschrift bekommen, deren erster Band erscheinen wird, sobald Material für zwanzig Bogen da sein wird. Püttmann reiste deshalb nach Darmstadt und hat mit Leske einen sehr günstigen Vertrag abgeschlossen, der den besten Beweis dafür abgiebt, wie sehr die sozialistischen Sachen in Deutschland jetzt gelesen werden. Es versteht sich, daß die Quartalsschrift rein sozialistisch wird und kein so dummer Mischmasch, wie das Püttmannsche Bürgerbuch. Püttmann selbst, der als Herausgeber ‚unter Mitwirkung' von uns auf dem Titelblatt figuriren wird, ist eigentlich eine stumme Person in diesem neuen Drama und wird uns diejenigen Sachen, die nicht von uns ihm zugeschickt werden, zur Durchsicht, respektive Zensur vorlegen. Er ist ein armer Teufel, der durch seine sozialistischen Triebe seine Stelle als Redakteur des Feuilletons der Kölnischen Zeitung eingebüßt hat, und dem man unter die Arme greifen muß, damit er sich mit seiner Familie erhalten kann. Er bezieht ein verhältnißmäßig bedeutendes Honorar für die Quartalsschrift (40 Thaler monatlich), und wir müssen sowohl seinetwegen wie der Sache wegen die neue Zeitschrift in Gang bringen. Ich versprach ihm, Sie zu bitten, daß auch Sie Ihre Mitwirkung

und Ihren Namen der neuen Zeitschrift zusagen und ich bitte Sie außerdem noch, auch dahin zu wirken, daß Herwegh und (wenn Sie es für gut finden) Heine dasselbe thun. Engels und ich haben bereits zugesagt. Grün wird es ohne Zweifel auch. So hätten wir Namen und Hauptmitarbeiter genug. Es haben sich auch schon viele sozialistische Talente im Stillen entwickelt, die in den Rheinischen Jahrbüchern (Titel der Vierteljahrsschrift) auftauchen werden. Unser Bürgers dort wird hoffentlich auch mitarbeiten. In Westfalen und Schlesien (sogar in Berlin) sind jetzt Schriftsteller unserer Richtung, von denen es sich, nachdem wir ein Organ haben, zeigen wird, ob sie der Sache Ehre machen. Zunächst aber ist die Zeitschrift auf Sie, Engels, Grün und mich angewiesen, und ich ersuche Sie dringend, wo möglich gleich etwas von Ihren Arbeiten herzuschicken und Grün zu Gleichem zu veranlassen. Nach dem Vertrage, den Püttmann mit Leske abgeschlossen hat, werden die Beiträge mit mindestens 3 preußischen Louisdor pro Bogen [51 Mark], auf den Vorschlag Püttmanns aber mit 4 und mehr honorirt. Püttmann sagte mir nun für den ersten Band für Sie 4 Louisdor zu; er meint, man dürfe die Großmuth des Buchhändlers nicht von vornherein zu sehr in Anspruch nehmen, da er allerdings im Anfange ziemlich Viel riskire. Man muß darauf rechnen, daß jeder Band regelmäßig, sobald er erschienen, verboten wird und, wenn auch nicht viele, Exemplare konfiszirt werden. Der erste Band wird in einer Auflage von 3000 Exemplaren aufs Gerathewohl verbreitet 2c."

Marx ging auf den Plan mit großem Eifer ein, wie seine Briefe an Heine zeigen. Doch wie es ihm nicht gelang, diesen zur Mitarbeit anzutreiben, so hat er schließlich auch selbst keinen Beitrag für die Rheinischen Jahrbücher geliefert. Für den zweiten Band der Zeitschrift ließe sich seine Zurückhaltung aus dem Inhalt ihres ersten Bandes erklären, aber was ihn veranlaßt hat, schon für diesen Band zu striken, ist nicht mehr zu erkennen. Irgend etwas muß von Anfang an gehapert haben, denn die Namen „von uns" erschienen nicht auf dem Titelblatte, sondern die „Rheinischen Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform" wurden „unter Mitwirkung Mehrerer" von Hermann Püttmann herausgegeben, der nur in einer gelegentlichen Fußnote zur Vorrede bemerkte, daß „dieser Freund", nämlich Heß, „bei der Redaktion der wissenschaftlich gehaltenen Aufsätze sehr thätigen Beistand geleistet und auch für die Zukunft eine gleiche Mitwirkung zugesichert" habe. Die Vorrede selbst trägt manche Spuren einer ängstlich abstumpfenden Hand, und in dem Bande selbst fehlt die Besprechung der Heiligen Familie, die Bürgers liefern sollte.

Engels hat auch keinen Beitrag für diesen ersten Band geliefert, wohl aber erscheint er darin in einem Bericht über die Versammlungen in Elber-

feld, in denen er mit Heß und dem Maler Köttgen kommunistische Propaganda getrieben hatte. Die Versammlungen fanden am 8., 13. und 22. Februar 1845 im Zweibrücker Hof statt, und unter dem frischen Eindruck der letzten schrieb Engels an Marx: „Wir haben gestern im größten Saal und ersten Gasthof der Stadt unsere dritte kommunistische Versammlung abgehalten, die erste 40, die zweite 130, die dritte wenigstens 200 Menschen stark. Ganz Elberfeld und Barmen, von der Geldaristokratie bis zur Epicerie, nur das Proletariat ausgeschlossen, war vertreten. Heß hielt einen Vortrag, Gedichte von Müller, Püttmann und Stücke aus Shelley wurden gelesen, ebenso der Artikel über die bestehenden kommunistischen Kolonien im Bürgerbuch. Nachher diskutirt bis ein Uhr. Das Ding zieht ungeheuer. Man spricht von Nichts als vom Kommunismus, und jeden Tag fallen uns neue Anhänger zu. Der Wupperthaler Kommunismus ist une verité, ja beinahe schon eine Macht. Was das für ein günstiger Boden hier ist, davon hast Du keine Vorstellung. Das dümmste, indolenteste, philisterhafteste Volk, das sich für Nichts in der Welt interessirt hat, fängt an beinahe zu schwärmen für den Kommunismus. Wie lang man dem Ding noch so zusehen wird, weiß ich nicht, aber die Polizei ist jedenfalls in der höchsten Verlegenheit und weiß nicht, woran sie ist ... Es ist übrigens doch ein ganz anderes Ding, da vor den wirklichen, leibhaftigen Menschen zu stehen und ihnen direkt, sinnlich, unverhohlen zu predigen als dies verfluchte abstrakte Schreiberthum, mit seinem abstrakten Publikum ‚vor den Augen des Geistes', zu treiben."

Indessen kam die Polizei bald aus ihrer Verlegenheit heraus. Am 28. Februar erhielt der Oberbürgermeister v. Carnap von der Düsseldorfer Regierung den Befehl, weitere Verhandlungen im Zweibrücker Hof zu verhindern, nöthigenfalls mit Polizeigewalt. Heß und Köttgen richteten einen Protest an den Oberbürgermeister, doch erhielten sie keine Antwort. Der Protest selbst wurde von Ruge wegen seines angeblich feigen Inhalts verspottet, und dieser Spott ist leider vor einigen Jahren von jenem russischen Sozialisten erneuert worden, der die unendliche Verachtung der Heß mit der unendlichen Bewunderung der Sombart zu verbinden weiß. Ich habe damals sogleich in der Neuen Zeit widersprochen und darauf hingewiesen, erstens daß der Protest, wenn er vielleicht auch etwas geschickter hätte abgefaßt sein können, doch nur die revolutionäre Tendenz im Heugabelsinne verwarf und übrigens durchaus würdig die kommunistische Tendenz vertrat, zweitens aber, daß Ruge wirklich der Allerletzte war, der sich über die Feigheit anderer Leute vor der Polizei lustig machen durfte: als Lassalle zwanzig Jahre später die rheinischen Arbeiter wieder um die kommunistische Fahne sammelte, standen ihm Heß und Köttgen tapfer bei, während Ruge

über den „vielfach angefaulten" Menschen Lassalle schimpfte und an seinem Theile zu Bismarck überlief.

Nunmehr finde ich auch in den Briefen von Engels an Marx, daß Engels mit dem Protest vollkommen einverstanden gewesen ist und ihn nur deshalb nicht unterzeichnet hat, weil er mehrere Tage in Köln und Bonn abwesend war. Er schreibt: „Heß und Köttgen haben protestirt. Nutzt natürlich Nichts, aber die Leute werden aus dem Protest ersehen, daß sie uns Nichts anhaben können. Heß ist wieder ungeheuer sanguinisch, weil Alles sonst so famos abläuft und unsere Fortschritte sonst so ungeheuer sind. Der gute Kerl macht sich nur immer Illusionen." Eine offiziöse Drohung mit einer gerichtlichen Klage erreichte nur, daß sich die drei Missethäter darüber lustig machten. Die Regierung werde sich wohl nicht darauf einlassen, meinte Engels, aber wenn sie es thäte, so würde sie sich großartig blamiren. „Ohnehin waren die Staatsanwälte und das ganze Landgericht gegenwärtig und der Oberprokurator hat selbst mit diskutirt." Es ist denn auch keine Klage gekommen.

Für den Druck im ersten Bande der Rheinischen Jahrbücher hat Engels die beiden Reden, die er in den Elberfelder Versammlungen gehalten hatte, selbst bearbeitet, namentlich die zweite, die eingehend nachwies, daß die schutzzöllnerische Agitation, wie sie von List betrieben würde, die Katastrophe der großen Industrie nicht aufhalten könne. Freihändler wie Schutzzöllner huldigten damals schon dem Schwindel, den arbeitenden Klassen einzureden, daß ihre besondere Art der Profitjagd ein Allheilmittel für alle Leiden des Proletariats sei, obgleich List selbst als kapitalistischer Agitator aus seinem Herzen eigentlich keine Mördergrube machte, sondern offen gestand, daß leere Geldschränke ein weit größeres Uebel wären, als alles proletarische Elend. Marx und Engels waren in jener Zeit selbst der Ansicht, daß die deutsche Industrie höherer Schutzzölle bedürfe, um sich auf großer Stufenleiter zu entwickeln und die nöthige Kraft zum Kampf mit dem König- und Junkerthum zu gewinnen, aber desto näher mußte es ihnen liegen, die unüberschreitbare Grenzlinie zwischen ihren und Lists Tendenzen zu ziehen. So wenig wie Lists Schutzzöllnerei mit sozialer, hatte sein Preußenhaß mit politischer Emanzipation zu thun; eben jetzt erbot er sich in einem unterthänigsten Schreiben an Friedrich Wilhelm IV., „mit Freuden jede Bürde zu tragen", die diese Majestät in ihrer Weisheit „zum Besten des Vaterlandes seinen Schultern aufzulasten für gut finden" sollte.

In der That kamen Marx und Engels gleichzeitig auf den Gedanken, List zu kritisiren. „Es ist merkwürdig", schrieb Engels in seinem Briefe vom 17. März an Marx, „wie ich außer mit der Bibliothek noch in einem

andern Plane mit Dir zusammengekommen bin. Auch ich wollte für Püttmann eine Kritik Lists schreiben — glücklicher Weise erfuhr ich durch Püttmann Deine Absicht früh genug. Da ich den List übrigens praktisch fassen wollte, die praktischen Folgen seines Thuns entwickeln, so werde ich eine meiner Elberfelder Reden (die Verhandlungen werden im Püttmannschen Ding gedruckt), worin ich dies unter Anderm in Kurzem that, etwas weiter ausarbeiten. Ich vermuthe ohnehin nach dem Bürgersschen Brief an Heß und nach Deiner Persönlichkeit, daß Du Dich mehr auf seine Voraussetzungen als auf seine Konsequenzen einlassen wirst." Dies ist nebenbei auch die letzte Erwähnung eines Beitrags von Marx für die Rheinischen Jahrbücher; gespendet hat er ihnen keinen, gleichviel was ihn daran gehindert hat.

So erhielt gleich der erste Band dieser Zeitschrift seinen geistigen Stempel durch Heß und Grün, und den deutschen Zeitgenossen ist schwerlich aufgefallen, was wir heute auf den ersten Blick sehen, wie sehr nämlich Engels mit seinen Elberfelder Reden alle anderen Mitarbeiter überragte. An die ökonomische Durchsichtigkeit und Klarheit seiner kommunistischen Auffassung reichte nicht einmal Heß, geschweige denn Grün heran. Heß gab außer seinen Elberfelder Reden, in denen die Idee des Kommunismus definirt wurde als „das Lebensgesetz der Liebe, angewandt auf das Sozialleben", einen Aufsatz über das Geldwesen, worin er das Christenthum für die Theorie und die Logik des Egoismus, die moderne christliche Krämerwelt aber für den klassischen Boden der egoistischen Praxis erklärte. „Was der Gott fürs theoretische Leben, das ist das Geld fürs praktische Leben der verkehrten Welt: das entäußerte Vermögen des Menschen, ihre verschacherte Lebensthätigkeit." Seitdem Heß in den Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz seine „Philosophie der That" begründet hatte, mit scharfer und treffender Kritik der Steinschen Kompilation, mit mancher geistreichen Parallele zwischen dem Entwicklungsgange der deutschen Philosophie und des französischen Sozialismus, mit dem aufrichtigen Willen, über Feuerbach hier und Proudhon dort hinauszugehen, war er doch nicht recht vorwärts gekommen. Es fehlte ihm weder an Gaben, noch an Fleiß, und am wenigsten an Ehrlichkeit; manchmal schien es in dieser Zeit, als werde er der Dritte im Bunde von Marx und Engels werden, und doch hat er keine Arbeit hinterlassen, die einen dauernden Platz in der sozialistischen Literatur zu behaupten vermöchte. Heß war sowohl Philosoph wie Sozialist, aber diese Elemente mischten sich so unglücklich in ihm, daß der Philosoph dem Sozialisten, und der Sozialist dem Philosophen den Weg vertrat. Sein Schifflein strandete wieder und wieder, man möchte sagen, im Angesichte des Hafens. Es klingt hart, aber es ist kaum übertrieben, wenn

Marx meinte, was Heß in den Einundzwanzig Bogen geschrieben habe, sei ganz mystisch und unbestimmt, aber anzuerkennen gewesen, allein diese Sachen seien durch ihre ewige Wiederaufwärmung, so noch in den Rheinischen Jahrbüchern, als sie längst antiquirt gewesen seien, langweilig und reaktionär geworden.

Ueber das äußere Leben von Heß hat Karl Hirsch vor einigen Jahrzehnten in einem alten Parteikalender berichtet, leider nicht sehr genau und theilweise selbst ganz unrichtig. Wie sich Heß geistig entwickelt hat, ist neuerdings von Koigen geschildert worden, nicht ohne manche feine Beobachtung; so sieht Koigen in den längst verstaubten Schriften von Heß den „ungeheuren Optimismus" leben, den Engels, der selbst alles Andere eher als ein Pessimist war, im persönlichen Umgange mit dem „guten Kerle" spürte. Allein das wunderbare Farbenspiel philosophischer Schattirungen, das Koigen in dem Denker Heß entdeckt — Leibnizisch-Hegelianischer Spinozismus, eine Art Bruno Bauerschen Fichteanismus, Bauersche Extreme des Hegelthums, Positivismus aus Hegelscher Philosophie, Feuerbachianismus, ergänzt durch eine Art Schellingianismus, Psychophysiologismus, Solipsismus und wie all die verteufelten Ismen sonst noch heißen — beweist am letzten Ende doch nur, daß eine einheitliche und klare Weltanschauung eben nicht die Sache des trefflichen Mannes war. Als Theoretiker war Heß mehr spitzfindig als scharfsinnig, und es ehrt ihn, daß er mit den Rheinischen Jahrbüchern seine theoretische Selbständigkeit aufgab und sich dem überlegenen Geiste beugte, den er in Marx erkannte.

Ganz anderen Schlages war Karl Grün. Wie Heß die „Philosophie der That", so begründete Grün den „wahren Sozialismus", den er gleich im Beginn seiner sozialistischen Schriftstellerei als den Auferbauer des besten Lebenssystems proklamirte. Koigen irrt mit der Annahme, daß Marx und Engels das Stichwort des „wahren Sozialismus" erfunden hätten, um Grün und Konsorten zu verspotten, dagegen urtheilt er so höflich wie treffend, und selbst noch höflicher als treffend, wenn er sagt, Grün sei der „Mann der Anhängerschaft" gewesen. Der „wahre Sozialismus" Grüns bestand in feuilletonistischen Seifenblasen, die bald blau, bald grau, bald roth schillerten; er war eine fortlaufende Reihe von Plagiaten an Feuerbach und Proudhon, an Heß und Marx und wer weiß wem sonst noch; gleich der Aufsatz Grüns im ersten Bande der Rheinischen Jahrbücher plagiirte nicht nur, sondern übertrieb ins Unsinnige, was Marx in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern über die Menschenrechte ausgeführt hatte.

Dieser Aufsatz handelte über „Politik und Sozialismus". Er warf wieder wie Kraut und Rüben durcheinander, was von Marx eben ins Reine gebracht worden war. Grün verhöhnte den Kampf der Liberalen um eine

Konstitution: „Wer verlangt in Preußen die Konstitution? Die Liberalen. Wer sind die Liberalen? Leute in ihren vier Pfählen und einige Schriftsteller, die entweder selbst jene Pfähle besitzen, oder deren Horizont nicht weiter reicht, als der Wunsch jener ehrenwerthen Haus- und Fabrikbesitzer. Sind diese Handvoll Besitzer sammt ihren schreibenden Trabanten das Volk? Nein. Verlangt das Volk die Konstitution? Nicht im Traume.... Hätte das schlesische Proletariat ein Bewußtsein, und entspräche diesem Bewußtsein ein bestehendes Recht, so müßte es gegen die Konstitution petitioniren. Das Proletariat hat dazu weder Bewußtsein noch Recht; wir handeln also in seinem Namen. Wir protestiren." Es ist leicht einzusehen, wie viel gemeingefährlicher diese absprechenden Redensarten waren, als wenn Heß im Gesellschaftsspiegel ein allzu unwirsches Wort des Unwillens über die soziale Beschränktheit der politisch-liberalen Opposition äußerte. Etwa gleichzeitig erschien Grüns Buch über die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, das in seiner gedankenlosen Oberflächlichkeit selbst dem Buche Steins eine Art wissenschaftlichen Reliefs verlieh.

Auch als persönlicher Charakter stand Grün weit hinter Heß zurück. Nicht nur Marx, Engels und später Lassalle, sondern auch Bernays, Ewerbeck, Weydemeyer, Lüning urtheilten sehr ungünstig über seine Persönlichkeit; der Einzige, der ihm etwa noch die Stange hielt, war Proudhon, und auch dieser entschuldigte ihn mehr, als daß er ihn rechtfertigte. Da Grün todt ist und sich nicht mehr vertheidigen kann, so müssen die einzelnen Beschuldigungen, die gegen ihn erhoben wurden, auf sich beruhen bleiben; es genügt zu sagen, daß ihm von den verschiedensten Seiten vorgeworfen wurde, die „Ausbeutung der modernen Ideen", von der Proudhon sprach, mehr industriell, als literarisch und politisch zu betreiben.

Im geistigen Gefolge von Heß und Grün traten nun im ersten Bande der Rheinischen Jahrbücher, bald mehr dem Einen, bald mehr dem Andern nachtrachtend, Fr. Schmidt, R. Matthäi, H. Semmig und E. Weller auf; auch Meyen lieferte einen Beitrag über den Berliner Lokalverein für das Wohl der arbeitenden Klassen, mit manchem Detail über die Lage des Berliner Proletariats, und mit nicht unberechtigtem Spotte über den Argwohn des Absolutismus gegen jenen Verein, aber auch mit wunderlichen Illusionen über die soziale Bedeutung der harmlosen Gesellschaft. Gediegene Arbeiten waren, wie immer, Georg Weerths Beiträge; neben ihnen rangirte eine heiter spottende Adresse der deutschen Arbeiter in London an den deutsch-katholischen Apostel Ronge; sie war unterzeichnet von H. Bauer, J. Moll, K. Schapper und A. Lehmann. Am Schlusse des Bandes wurde der deutsche Sozialismus durch eine Reihe von Dichtern vertreten, denen, mit der einzigen Ausnahme Weerths, des Gesanges Gabe nicht eben in

melodischer Fülle beschieden war; darunter befand sich der Herausgeber Püttmann und Theodor Opitz, der Bewunderer Bruno Bauers.

Die Rheinischen Jahrbücher sollten eine Vierteljahrsschrift sein, doch erschien ihr zweiter und letzter Band erst ein Jahr und mehr als ein Jahr nach dem ersten; seine Vorrede ist vom Juli 1846 datirt. Die gesetzlich garantirte Zensurfreiheit der Bücher über zwanzig Bogen hatte dem Unternehmer Nichts genutzt. Wo das Recht versagte, half die Gewalt; ohne eine Spur gesetzlichen Anhalts verbot die großherzoglich hessische Regierung im Voraus dem Verleger die zensurfreie Publikation des zweiten Bandes bei Strafe von 500 Gulden, und die preußische Regierung ertheilte ihm durch das Oberzensurgericht die Verwarnung, daß ein Debitsverbot seines sämmtlichen Verlages erfolgen werde, falls er noch mehr solcher verwerflichen Bücher zu drucken wage. Auch wurde der Verleger gezwungen, die Buchhandlungen zu nennen, denen er Exemplare des ersten Bandes zugesandt hatte, und erhielt zu alledem eine Anklage wegen „Hochverraths“ und „Verspottung der Religion“ aufgehängt. Dieser See von Plagen widerstand er nicht und verzichtete auf den Druck des zweiten Bandes, wohl aber gab ihn Püttmann, der in die Schweiz geflohen war, in Bellevue bei Konstanz heraus.

Sein Inhalt hat durch die polizeilichen Verfolgungen nach der alten tröstlichen Erfahrung nur gewonnen. Er ist klarer und schärfer und nicht nur im polizeilichen Sinne des Wortes revolutionärer geworden, als der Inhalt des ersten Bandes war. Die Dichter sind verschwunden, und Püttmann spricht eine ganz wackere Prosa; „ja, wir sind Hochverräther, weil ihr Volksverräther seid“. Grün konnte freilich auch jetzt nicht aus seiner Haut heraus, aber er orakelte wenigstens nicht mehr über Politik und Sozialismus, sondern über Theologie und Sozialismus, was viel unschädlicher war.

Dagegen ging Heß über seine unfruchtbaren Theorien hinaus zu einer praktischen Kritik der Verhandlungen, die in dem gesetzgebenden Staatskörper der Republik Waadt über die soziale Frage stattgefunden hatten. Er riß bereits jenem Staatsrath Druey, der im Jahre 1845 die Organisation der Arbeit in die Verfassung des Kantons Waadt aufzunehmen beantragte, um ein halbes Jahrzehnt später als Großkophta der eidgenössischen Polizei das Asylrecht der Schweiz an die europäische Reaktion zu verrathen, das Löwenfell ab und erwies sich von seinem Vertrauen auf die helfenden Arme der „Geistesaristokratie“ gründlich kurirt. Wie in Deutschland, so habe auch in der Schweiz gerade der gebildetste Theil des Volkes sichs angelegen sein lassen, die kommunistischen Ideen zu verbreiten. „Aber auch hier wird sichs zeigen, daß von dieser Seite in der Praxis auf

keinen Erfolg zu rechnen ist. Es sind nur wenige Männer in der besitzenden Klasse, welche hochherzig genug sind, den ganzen Plunder, dem sie ihr Glück verdanken, von sich zu werfen und sich zur Idee des Kommunismus zu erheben, und wiederum nur die Wenigsten unter diesen Wenigen haben den Muth, die Feuerprobe der Praxis zu bestehen. Die meisten Kommunisten aus der Klasse der Bourgeoisie bringen es höchstens zu Vermittlungsversuchen und allgemeinen Phrasen, welche um so hohler werden, je mehr es sich um ein entschiedenes, prinzipielles Auftreten handelt; zu einem ernstlichen Bruche mit dem Bestehenden bringt es nur das Proletariat." Auf den gleichen Ton waren die hauptsächlichsten Aufsätze des Bandes gestimmt: die Ehrenrettung Marats durch Ewerbeck, die prächtige Skizze Weerths über die Chartistenbewegung und namentlich der leitende Artikel, den Engels über das „Fest der Nationen" veröffentlichte, über die Erinnerungsfeier, die englische, französische, deutsche, italienische, spanische, polnische und schweizerische Arbeiter am 22. September 1845 in London zu Ehren der französischen Republik von 1792 abgehalten hatten.

Mit scharfer Polemik gegen den „wahren Sozialismus" und seine „sämmtlichen deutschen Theorien" feierte Engels die Verbrüderung der Nationen, wie sie allein möglich sei durch das Proletariat, das sich zum Kommunismus bekenne. In beredten kurzen schlagenden Sätzen zeigte er, wie man das „Unding" einer „rein politischen Demokratie" bekämpfen und dennoch das Erbe der großen französischen Revolution in den Sozialismus aufnehmen könne. Seitdem hat ihm ein halbes Jahrhundert bestätigt, daß die Demokratie heutzutage der Kommunismus ist. Jede Demokratie ist verkümmert, die nicht Kommunismus war, wie jeder Sozialismus und Kommunismus, der nicht Demokratie war.

---

5. Deutsches Bürgerbuch.

Neben den Rheinischen Jahrbüchern gaben Leske und Püttmann das Deutsche Bürgerbuch heraus, dessen erster Band von Heß nicht mit Unrecht als „dummer Mischmasch" gekennzeichnet wurde. Er selbst war darin mit zwei Beiträgen vertreten, und Grün mit einem, mit einer langen Tirade über die Abstammung des deutschen Sozialismus von Feuerbach, dessen letzten Sätze man nach Grün nur zu verwirklichen brauche, um mitten im Sozialismus zu stehen.

Er meinte: „Wenn man Feuerbach nennt, so hat man die ganze Arbeit der Philosophie genannt, von Baco von Verulam bis heute, so hat man zugleich gesagt, was die Philosophie in letzter Instanz will und bedeutet, so hat man den Menschen als letztes Ergebniß der Weltgeschichte. Dabei

geht man sicherer, weil gründlicher zu Werke, als wenn man den Arbeitslohn, die Konkurrenz, die Mangelhaftigkeit der Konstitutionen und Verfassungen aufs Tapet bringt." Es ist solch hohl tönendes Gerede, das wie in einem Brennspiegel alle Sünden des „wahren Sozialismus" zusammenfaßt und den heißen Zorn erklärt, womit Marx und Engels diesen Sozialismus bekämpft haben, als er nicht zu belehren war.

Neben Heß und Grün war im ersten Bande des Deutschen Bürgerbuchs, sogar mit zwei Beiträgen, Karl Heinzen vertreten, der polternde Radikale, dem aller Sozialismus widerstand, und Jakob Venedey, die thränenselige Trauerweide, die ein schwatzschweifiges Kredo bekannte an die schöne große Zukunft Deutschlands, eine Zukunft der Freiheit und des Rechts, der Volkswürde und der Menschenachtung. Der weitaus beste Aufsatz dieses Bandes war die historische Darstellung des schlesischen Weberaufruhrs, die Wilhelm Wolff veröffentlichte. Sie würde, nicht minder als Wolffs Schlesische Milliarde, einen Sonderabdruck lohnen, wie es denn auch wohl eine Ehrenpflicht der modernen Arbeiterbewegung wäre, Georg Weerths Aufsätze und Gedichte zu sammeln, von denen der erste Band des Deutschen Bürgerbuchs ebenfalls einzelne treffliche Proben enthält.

Erst im zweiten Bande kommt Engels mit einem leitenden Aufsatze. Dieser Band erschien ebenfalls nicht mehr bei Leske in Darmstadt, sondern bei Heinrich Hoff in Mannheim, und zeichnete sich, ähnlich wie der zweite Band der Rheinischen Jahrbücher, vor dem ersten durch eine klarere und schärfere Haltung aus. Unter Anderem brachte er aus der Feder Otto Lünings eine Besprechung des Buchs von Engels, aus der Feder des Herausgebers Püttmann eine Darstellung des Prozesses und der Lehren Babeufs, und auch sonst noch manches nicht Uninteressante. Im Ganzen und Großen blieb das Deutsche Bürgerbuch aber auch in diesem Bande unter den Rheinischen Jahrbüchern; selbst der Aufsatz von Engels ist seinem eigentlichen Ursprung und Zweck nach nur eine Ankündigung der Bibliothek sozialistischer Schriftsteller, die Engels mit Marx und Heß herauszugeben gedachte; seinem weit überwiegenden Inhalt nach giebt er gewissermaßen zum Anbiß ein Fragment Fouriers über den Handel in deutscher Uebersetzung.

Jedoch so verhältnißmäßig kurz die Bemerkungen sind, womit Engels die Uebersetzung begleitet, so beleuchten sie hell genug die Stellung, die Marx und Engels im Jahre 1845 — aus diesem Jahre stammt der Aufsatz, wie sich aus einem seiner Sätze ergiebt — zum damaligen deutschen Sozialismus einnahmen. Engels geht mit dieser „deutschen Theorie von der allerschlechtesten Sorte" gewiß scharf ins Gericht, aber es kommt ihm so sehr auf die Sache an, und er will so wenig im schulmeisterlichen Sinne

den Besserwisser spielen, daß er seine „eigenen Sachen" von seinem allgemeinen Verdammungsurtheile keineswegs ausnimmt.

Es ist ein allzu bescheidenes Bekenntniß, denn Engels durfte sich ohne jede Ueberhebung über die damaligen deutschen Sozialisten erheben. Unter ihnen gab es Keinen, der sich einer Leistung vermessen durfte, wie sie Engels eben in seinem Buch über die Lage der englischen Arbeiter vollbracht hatte. Aber desto beweiskräftiger ist diese persönliche Zurückhaltung gegen das schon in jener Zeit grassirende und heute noch nicht ausgestorbene Altweibergeschwätz, wonach Marx und Engels Alles, was nicht genau in ihr Horn geblasen hätte, niederzusäbeln geneigt gewesen seien.

---

6. Westfälisches Dampfboot.

Besonders eifrig wurde dies thörichte Gerede in den Kreisen des Westfälischen Dampfboots kolportirt, einer Monatsschrift, die von Otto Lüning in Bielefeld, dem Hauptsitze der westfälischen Leinenindustrie, und später in Paderborn herausgegeben wurde.

Weydemeyer meldete darüber am 14. Mai 1846 nach Brüssel, als er eben nach Bielefeld übergesiedelt war und den westfälischen Kommunisten mitgetheilt hatte, daß Marx und Engels die Kritik der Deutschen Ideologie geschrieben hätten: „Im Allgemeinen wird es sehr bedauert, daß Ihr Euch wieder in eine solche Polemik eingelassen habt; es existirt hier wirklich, selbst bei den tüchtigsten Kerls, eine solche Sympathie für alles Volk, das mal irgend einen Namen erworben hat, wie zum Beispiel die Bauers, Stirner, Ruge, daß es Einem ganz unwohl zu Muthe wird. Sie möchten ihnen allen die Hand über den Rücken halten, um sie vor Prügeln zu schützen, und wenn dieser Schutz sich zu unwirksam gezeigt hat, machen sie dem Exekutor ein gar ingrimmiges Gesicht. Vor einigen Tagen bin ich bei einer Landpartie deshalb noch mit Mehreren, unter Anderen auch mit Rempel, ziemlich heftig an einander gerathen; es betraf besonders die drei oben angeführten Koryphäen. Dann soll aber vor Allem in den Angriffen Alles hübsch rein wissenschaftlich gehalten werden, ganz sine ira, wie ein Magister vom Katheder herab, beileibe keine Ironie und Satire, denn einen Mann lächerlich machen, der ein Buch über zwanzig Bogen geschrieben, das ist ein Verbrechen, was nach dem Hochverrath zunächst bestraft zu werden verdient. Ich freue mich in der That recht herzlich auf den lauten Schrei des Unwillens, den Eure Kritiken in den deutschen Gauen hervorrufen werden. Wahrhaftig, wenn ich einmal eine Kritik schreiben sollte, ich würde sie blos deshalb schon mit möglichster Malice pfeffern, um meine

lieben Landsleute etwas zu ärgern. Ihre zarten Nerven müssen noch gewaltig gereizt werden, damit sie endlich einmal ihre allzu große Empfindlichkeit ablegen."

Wie sich noch zeigen wird, war auch Lüning, der Herausgeber des Westfälischen Dampfboots, von jenem verwaschenen Versöhnungsdusel besessen, der lieber die Sache im Unrathe der Konfusion stecken läßt, ehe er einer Person ein Haar krümmt. Sonst ging Lüning ebenfalls von Feuerbach aus, um den „wahren Menschen" zu verwirklichen, aber er war klarer und nüchterner, als Grün, und hatte wenigstens einen gewissen Begriff davon, daß sich die Bourgeoisie und der Liberalismus erst ausgelebt haben müsse, ehe an einen Sieg des Proletariats und des Sozialismus gedacht werden könne. Er suchte etwa in den Fußstapfen Louis Blancs zu wandeln und wußte trotz der Zensur seine Zeitschrift auf einer ganz anständigen Höhe zu erhalten, zumal nachdem Weydemeyer, der mit ihm verschwägert war, einen gewissen Einfluß auf die Redaktion gewonnen hatte. Zudem korrespondirte Wilhelm Wolff erst von Breslau, dann von Brüssel regelmäßig für das Dampfboot; unter seinen sonstigen Mitarbeitern zeichnete sich Fr. Schnake, der auch für den Gesellschaftsspiegel thätig war, dann aber gänzlich verschollen ist, durch frische Kraft aus. Weydemeyer hielt sogar für möglich, das Westfälische Dampfboot ganz in die Hände von Marx und Engels zu bringen.

Jedoch war er zunächst mit weiter reichenden Plänen nach Deutschland zurückgekehrt. Ursprünglich preußischer Artillerieleutnant, hatte er seine schriftstellerische Laufbahn als Unterredakteur der Trierschen Zeitung begonnen, die von Paris aus durch Grün inspirirt wurde. Hier hatte sich Weydemeyer, ein Mann von ebenso kernigem Charakter wie Verstande, den „wahren Sozialismus" ganz verleidet, um dann in Brüssel an dem Verkehre mit Marx und Engels zu gesunden. Ein produktiver Schriftsteller war er nicht und wollte es in seiner bescheidenen Tüchtigkeit auch gar nicht sein, obgleich er klar und verständig genug zu schreiben wußte. So dachte er mit einigen reichen Kommunisten in Westfalen, sie hießen Julius Meyer und Rempel, über die Gründung eines Verlags für sozialistische Schriften zu verhandeln, den er unter Umständen selbst im Limburgischen leiten wollte. Diese Absicht gab er zwar bald als völlig prekär auf, da er sich nicht zutraute, im Handumdrehen die nöthigen Fähigkeiten für die Lösung einer so schwierigen Aufgabe zu erwerben; er nahm vielmehr eine Stellung als Geometer beim Bau der Köln-Mindener Eisenbahn an. Aber sein eigentliches Ziel behielt er deshalb doch im Auge und bemühte sich eifrig, die buchhändlerischen Schwierigkeiten zu heben, die der öffentlichen Propaganda von Marx und Engels entgegenstanden.

Es handelte sich dabei um den Verlag einer Vierteljahrsschrift, der Deutschen Ideologie und der Bibliothek der ausländischen sozialistischen Schriftsteller. Die Vierteljahrsschrift sollte Heß mitredigiren, der den Gesellschaftsspiegel wegen der wachsenden Zensurschwierigkeiten im Juni 1846 hatte eingehen lassen, unter Ankündigung einer baldigen Fortsetzung. Heß hatte persönlich mit Meyer und Rempel verhandelt; dabei war zwar nicht schriftlich, aber doch mündlich abgemacht worden, daß 1. Meyer und Rempel das nöthige Kapital vorschießen, daß 2. in einem deutschen Staate mit Zwanzigbogenfreiheit ein Drucker engagirt werden, daß 3. dem Publikum und den Regierungen gegenüber die Quartalsschrift im Selbstverlage der Verfasser erscheinen, und daß 4. der Buchhändler Helmich in Bielefeld, der Verleger des Westfälischen Dampfboots, die Versendung und die Berechnungen übernehmen solle. Den drei Herausgebern sollte der Druckbogen mit 3 Louisdor honorirt werden, außerdem sollte ihnen ein Drittel des etwaigen Reingewinns zufallen, während das zweite Drittel den Unternehmern und das letzte Drittel dem Geschäftsfond zufließen sollte. Diese Abmachung wurde fest getroffen, während sich Meyer und Rempel wegen der Bibliothek nur „wo möglich" zur Uebernahme des Verlags bereit erklärten. Gegen Weydemeyer verpflichteten sie sich dann noch, das Honorar für die Deutsche Ideologie, ebenfalls 3 Louisdor für den Druckbogen, aus ihrer Tasche zu decken, unter der Bedingung, daß es ihnen aus einem etwaigen Reingewinn des von einem deutschen Verleger herauszugebenden Buchs ersetzt würde.

Von all diesen Herrlichkeiten erfüllte sich nun aber Nichts, sintemalen Meyer und Rempel im Augenblick der verheißenen Erfüllung nicht nach Wunsch über ihre Kapitalien disponiren konnten. Der Eine wurde durch ein „großes Etablissement" in Köln beansprucht, der Andere hatte eine Eisenhütte bei Osnabrück geerbt, in die er viel Geld stecken mußte, um sie wieder in die Höhe zu bringen. Nach dem bewährten, kapitalistischen Grundsatze: Erst das Geschäft und dann das Vergnügen, erklärten sie die Verpflichtungen, die sie gegen Marx, Engels und Heß eingegangen waren, für eine Gefälligkeitssache, die natürlich gegen so ernsthafte Dinge, wie Eisenhütten und sonstige industriellen Etablissements, zurückzutreten habe. Dadurch kamen namentlich Marx und Heß in die bitterste Verlegenheit, und es versteht sich, daß sie von dem Benehmen dieser „kommunistischen Bourgeois" nicht sehr erbaut waren. Dagegen nahm Weydemeyer die Partei Meyers und Rempels, insoweit als er erklärte, daß es nicht an ihrem guten Willen, sondern in der That an ihren geschäftlichen Schwierigkeiten liege, wenn sie nicht erfüllten, was sie versprochen, und zudem nur in bedingter Weise versprochen hätten.

Leider aber verschlimmerte Weydemeyer den Konflikt, indem er, um doch einen Verleger für die Deutsche Ideologie zu finden, das Manuskript allen möglichen Buchhändlern anbot und bei den westfälischen Gesinnungsgenossen einige hundert Francs zusammenbrachte, um die bitterste Verlegenheit von Marx abzuwenden. Er schrieb am 19. Juni 1846 an Marx: „Durch Rempel wirst Du in einigen Tagen 200 bis 300 Francs erhalten. Es sind Parteigelder; willst Du sie nur als Vorschuß betrachten, so kannst Du sie ja später, wenn Du in besserer Lage bist, zu weiterer Verwendung im Interesse der Partei wieder zur Disposition stellen. Einstweilen mache aber davon Gebrauch; sie werden Dich wenigstens aus der ersten drückendsten Verlegenheit herausreißen." War es nun schon ärgerlich für Marx und Engels, daß ihr Manuskript nach allen Weltgegenden ausgeboten worden war, so sandte Marx die Geldspende umgehend mit lebhaftem Unwillen zurück.

Sein Begleitschreiben war für Weydemeyer, wie dieser am 28. Juni 1846 antwortete, keine geringe Verlegenheit. „Ich habe keineswegs eine Kollekte veranstaltet, ich habe mich nur an genaue Bekannte gewandt, ich habe keine Unterstützung für Dich, sondern nur einen Vorschuß verlangt. Steht es Dir ja doch immer frei, das Geld wieder zurückzuzahlen, es wieder zu Parteizwecken zur Disposition zu stellen. Es ist mir nie eingefallen, Dich auch in dieser Angelegenheit mit Karl Grün oder sonst Einem in eine Kategorie zu stellen. Ich habe hier ohne Deine Einwilligung gehandelt, es ist wahr; aber sollte ich die Hände in den Schoß legen, während ich Dich in drückender Verlegenheit wußte? Du darfst es doch wahrhaftig nicht als ein Almosen betrachten, wenn Leute der eigenen Partei ihrem ersten Vorkämpfer aus einer drückenden Lage herausreißen wollen, in die er ohne sein Verschulden gerathen ist; es ist wenigstens nicht mehr ein Almosen, als wie Du es uns in Deinen Schriften auch darreichst." Begreiflich genug, daß Marx die Sache aus einem andern Gesichtspunkt ansah! Weydemeyers Auffassung erklärt sich daraus, daß er von der Schuldlosigkeit Meyers und Rempels an dem peinlichen Verlauf der Angelegenheit überzeugt war. Er irrte darin vermuthlich, so weit sich nach dem heute noch vorliegenden Material urtheilen läßt, aber die ruhige Sicherheit, womit er wiederholt an Marx und Engels schrieb: Treibt Ihrs bis zum Bruch, so werde ich gegen Euch sein, denn Ihr seid im Unrecht, machte dennoch einen guten Eindruck; weder Marx noch Engels haben ihm den Zwist über die erste Verstimmung hinaus nachgetragen.

In diese persönlichen Differenzen spielte nun der Bruch mit Kriege und Weitling hinein. Kriege war nicht der Mann, für den ihn Marx und Engels gehalten hatten; aus einem Briefe, den er an Seiler richtete, geht

hervor, daß sogar seine sentimentale Liebessabbelei einen sehr frivolen Hintergrund hatte. „Wenn Du Herwegh wegen seiner Verschwendung rüffeln willst“, heißt es darin, „so sag' ihm von mir, daß Du ein Philister bist. Wer so räsonniren will, darf am Ende Nichts kneipen, als Brot und Wasser, und das in korrespondirenden Umgebungen. Du würdest es an seiner Stelle wahrhaftig nicht besser gemacht haben. Ich verdenke es unter diesem schalen Philistervolk Niemandem, wenn er sein Bissel Leben lustig verthut; mit der Propaganda siehts ohnehin sehr betrübt aus. Es thue Jeder, was er Lust hat, mehr thut ohnedies Niemand, und wenn er es sagt, dann lügt er. Darum meistere nicht, sondern lebe und laß leben.“ Da der Brief undatirt ist und eine Nachschrift von Weitling enthält, so stammt er möglicher Weise erst aus der Zeit nach Erlaß des Zirkulars, aber Krieges öffentliches Auftreten genügte vollkommen, den scharfen Protest der Brüsseler Kommunisten hervorzurufen. Das Zirkular selbst erbringt den schlagendsten Beweis für die Nothwendigkeit, diesem Treiben einen Riegel vorzuschieben. Auch die westfälischen Kommunisten waren bei all ihrer Neigung zum Vermitteln davon überzeugt und wünschten die Veröffentlichung des Rundschreibens in ihrem Organ.

Am 11. Juni wandte sich deshalb Weydemeyer an Marx: „Heute erhalte ich Eure Verhandlungen über den Volkstribun. Daß Weitling sich auch hier noch ausschließt, ist groß. Ich habe große Lust, einen Auszug im Dampfboot mitzutheilen, der Kritik im Gesellschaftsspiegel gegenüber. Darf ich dabei alle Namen erwähnen? Bitte, schreibe mir darüber recht bald.“ Marx verbat sich nun den Abdruck, sicherlich nicht aus prinzipiellen Gründen, denn im Januar- und Februarheft des Dampfboots hatte Engels die historische Darstellung eines englischen Strikes veröffentlicht, sondern wohl aus Gründen des Takts; Kriege war in dem Zirkular aufgefordert worden, es in seinem eigenen Blatt abzudrucken, und es vor ihm zu veröffentlichen, hätte den Anschein einer unbilligen Pression gehabt. Dazu kam, daß die Veröffentlichung im Dampfboot leicht den Schein hervorrufen konnte, als sei diese Zeitschrift von den, an Kriege getadelten Fehlern frei.

Am 28. Juni schrieb Weydemeyer an Marx: „In Betreff des Kriegeschen Manifestes war ich dadurch zu dem Irrthum verleitet, es sei für die Oeffentlichkeit bestimmt, daß Ihr dem Kriege dasselbe zum Abdruck in seinem Journal zusenden wolltet. Er wird es zwar höchst wahrscheinlich nicht aufnehmen; ich dachte, Ihr würdet es dann durch ein anderes amerikanisches Blatt veröffentlichen lassen. Es versteht sich von selbst, daß jetzt im Dampfboot das Manifest ebenfalls nicht mitgetheilt wird. Daß aber ein großer Theil davon im Dampfboot veröffentlicht wird, ohne daß der

Leser ahnen kann, woher es kommt, kann doch nicht schaden. Da Kriege hier sehr bekannt ist und auch seine Genossen fast alle aus hiesiger Gegend sind und sie fürchterlich renommistische Briefe über ihr gewaltiges Wirken hierher geschrieben haben, so ist es gewiß gut, wenn das Publikum über ihr Treiben einige nähere Auskünfte erhält." Das Manifest ist dann doch im Dampfboot „fast wörtlich abgedruckt" worden, und zwar wie Weydemeyer am 19. August 1846 an Marx meldete, weil alle Bedenken dadurch hinfällig geworden seien, daß Kriege es im Volkstribunen abgedruckt hatte. Zudem veröffentlichte es Lüning als eine Art Selbstkritik des Dampfboots, so daß Marx und Engels sich damit zufrieden geben konnten, obgleich wenigstens Engels von Paris her mit einem für den Druck allzu drastischen Gleichniß über Lünings „Selbstkritik" spottete.

Das Zirkular gegen Kriege war vom 11. Mai datirt, am 16. Mai aber schrieb Weitling an Kriege: „Du wirst die hier gegen Dich verfaßte Kritik in Händen haben, in welcher sie Dich als Heuchler, Feigen, hohlen Schädel u. s. w. hinstellen und Deine Gefühlsausströmungen verhöhnen. Ich allein stimmte dagegen. . . . Was Du auch schreiben magst, ich warne Dich wohl, Alles zu überlegen, ich habe die Leute als ausgefeimte Intriguanten kennen gelernt. Ich kann nicht anders denken, als der Angriff gegen Dich war im Voraus schon gegen mich berechnet. Sie wußten, daß wir intim sind, und wenn sie Dich auch nur als einen Freund von mir zu erkennen geben, so schwächt das immerhin etwas Deine etwaige Vertheidigung Meiner, die sie wohl nur zu fürchten haben. . . Das Faktum ist, daß sich mit Marx und Engels der ganze Knäuel der mit ihnen korrespondirenden kommunistischen Bourgeoisie gegen mich gewandt hat. Warum? Die Geschichte ist uralt in unserer Propaganda. Sie datirt schon vom Anfang. Außer Marx hat mich ja auch Niemand unter ihnen unterstützt. Sie nennen den Gegensatz Religiosität und Systemsucht. Mich soll das angehen meines Evangeliums wegen und des Systems wegen, das nun doch einmal da ist. Im Kopf der ungeheuren geldbeschwerten Ligue von vielleicht zwölf oder zwanzig Mann spukt Nichts als Kampf gegen mich ‚Reaktionär'. Ich kriege zuerst den Kopf heruntergeschlagen, dann die Andern und zuletzt ihre Freunde und ganz zuletzt schneiden sie sich selbst den Hals ab. Die Kritik zerfrißt alles Bestehende, und wenn Nichts mehr zu zerfressen ist, frißt sie sich selber auf. Dabei macht sie den Anfang an der eigenen Partei, besonders seitdem die Andern sich Nichts darum scheren. Jeder will Kommunist sein und Einer den Andern als Nichtkommunisten hinstellen, sobald er seine Konkurrenz fürchtet. Und diesem Treiben öffnen sich jetzt ungeheure Summen, für mich aber kein Verleger. Ich stehe von dieser Seite ganz allein mit Heß, aber Heß ist, wie ich, in

die Acht erklärt." In diesem Ton ist der ganze Brief gehalten; er zeigt in beklagenswerther Weise die geistige Vereinsamung Weitlings, aber er zeigt auch, wie unmöglich ein Auskommen mit ihm geworden war; Heß selbst, auf den er sich als letzten Freund beruft, mußte ihn aufgeben.

An Heß hatte Weitling schon über frühere theoretische Differenzen mit Marx berichtet, namentlich über die bekannte Szene aus dem März 1846, wo beide in Gegenwart des damals mit Marx befreundeten Russen Annenkow heftig gestritten hatten. Am 6. Mai meldete Heß aus Verviers, wo er sich damals aufhielt, an Marx: „Weitling schrieb mir vor Kurzem; er klagt sehr über seine ökonomischen Verhältnisse und theilt mir mit, daß er durch Dich einen Mittagstisch habe; es war von Dir zu erwarten, daß sich Deine Feindseligkeiten gegen ihn nicht bis zum hermetischen Verschluß Deines Geldbeutels erstrecken würden, so lange Du noch etwas darin hast." Am 20. Mai schreibt dann aber Heß: „Gleichzeitig mit Deinem Briefe erhalte ich einen von Weitling. Er beginnt mit der bestimmten Erklärung, daß er morgen (also heute) abreisen werde; wohin, sagt er nicht; sodann verlangt er von mir Reisegeld, folglich reist er doch nicht ‚morgen' ab, oder auch ja, ich weiß nicht was er will. Er ist in Verzweiflung und kann zu keinem Entschluß kommen. Er spricht davon, an der Eisenbahn arbeiten zu wollen (!). Sein Mißtrauen gegen Euch hat den höchsten Gipfel erreicht. Ihr habt ihn ganz toll gemacht und wundert Euch nun darüber, daß er es ist. Ich mag Nichts mehr mit der ganzen Geschichte zu thun haben." Das Zirkular gegen Kriege erwähnt Heß in diesem Briefe nicht, doch ist er davon wahrscheinlich unterrichtet gewesen, sei es durch Weitling oder auch durch Marx selbst. Er hatte dann einigen Grund zur Verdrießlichkeit, da der Grundakkord der Kriegeschen Konfusion, die Zurückführung der kommunistischen Bewegung auf den simplen Gegensatz von Egoismus und Liebe, auf seinem eigenen Sündenregister stand, wie er denn auch Krieges Blatt im Gesellschaftsspiegel zwar mit einem gewissen Vorbehalte, doch im Allgemeinen sehr lobend angezeigt hatte.

Auf seine ärgerlichen Briefe wird Marx entsprechend geantwortet haben; am 29. Mai lenkt Heß ein: „Deine gereizte Stimmung im letzten Briefe muß ich Dir verzeihen, weil ich auch in einer solchen an Dich schrieb.... Wenn Du übrigens auch Recht hast, daß die Privatmisere mit den Parteistreitigkeiten nicht zusammenhängt, so sind doch beide zusammen hinreichend, Einem das gemeinschaftliche Wirken in dieser Partei zu verleiden; und so wenig Du auch für erstere verantwortlich gemacht werden kannst — da Du selbst am meisten darunter leidest und ich wahrhaftig auch viel weniger wegen meiner als gerade wegen Deiner Privatmisere unsere Partei anklage —, so sehr könntest Du doch dazu beitragen, die letzteren, nämlich die Partei-

streitigkeiten, zu verhindern. Indessen Du bist einmal ein ‚auflösendes‘, ich vielleicht zu sehr ein ‚versöhnendes Naturell‘ — ‚ein jedes Volk hat seine Größe‘ — und jedes Individuum seine Blöße. Wenn man Nichts zu sagen hat, schreibt man am geläufigsten à la Ruge und Sancho. Gehab Dich wohl! Mit Dir persönlich möchte ich noch recht Viel verkehren; mit Deiner Partei will ich Nichts mehr zu thun haben.“ Das „auflösende Naturell“ war beiläufig eine von Ruge inzwischen gegen Marx ausgespielte Redensart.

Am 5. Juni lenkte Heß noch weiter ein. Er hat auch seine trüben Erfahrungen mit Weitling gemacht und nennt ihn mit einem argen Ausdruck. „Ueberhaupt verhalte ich mich zu Weitling in jeder Beziehung umgekehrt als zu Dir; seine Persönlichkeit widert mich immer mehr an, und nur die Parteiangelegenheit hält mich noch mit ihm verbunden. Ich werde Dir hoffentlich, sobald ich in Köln bin, Beweise davon liefern, wie sehr ich mich für Dich persönlich interessire. Daß ich in Sachen der Partei nicht mehr mit Dir in Kommunikation stehe, daran bin ich nicht Schuld. Thut auch weiter Nichts zur Sache, die ohne mein Zusammenwirken mit Dir doch marschiren wird.“ In Köln schmiedete Heß allerlei neue Verlagspläne, die hier nicht erörtert zu werden brauchen, da sie im Blauen zerronnen sind, aber die Trennung von Marx ließ er nicht nur fallen, sondern gab sogar die „Philosophie der That“ und den „wahren Sozialismus“ auf, um sich ganz auf Marxens Seite zu stellen. Am 28. Juli 1846 berichtete er an Marx: „Mit Deinen Ansichten über die kommunistische Schriftstellerei, die Du neuerlich Daniels mittheiltest, bin ich vollkommen einverstanden. So nothwendig im Anfang eine Anknüpfung der kommunistischen Bestrebungen an die deutsche Ideologie war, so nothwendig ist jetzt die Begründung auf geschichtliche und ökonomische Voraussetzungen, sonst wird man weder mit den ‚Sozialisten‘, noch mit den Gegnern aller Farben fertig. Ich habe mich auch jetzt ausschließlich auf ökonomische Lektüre geworfen und sehe mit Spannung dem Erscheinen Deines Werkes entgegen, das ich mit großem Eifer studiren werde.“ Damit kapitulirte der hervorragendste Vertreter des „wahren Sozialismus“ vor Marx und Engels.

Von Grün war eine gleiche Selbsterkenntniß freilich nicht zu erwarten, vielmehr fügte es sich, daß Marx seine erste gründliche Abrechnung mit Grün im Westfälischen Dampfboot hielt. Im April 1847 insinuirte ein Berliner oder angeblich Berliner Korrespondent der Trierschen Zeitung, die Grüns spezielles Organ war, Marx habe in der Rhein- und Moselzeitung in reklamenhafter Weise angekündigt, er werde Proudhon und Grün kritisch vernichten. Daran waren einige Liebenswürdigkeiten geknüpft: Marx glaube die höchste Staffel menschlicher Weisheit erklommen zu haben, Grün

solle wahrscheinlich dafür büßen, daß er die deutsche Welt vor Marx mit den Ergebnissen des deutschen Sozialismus bekannt gemacht habe und was dessen mehr war. Marx sandte darauf der Trierschen Zeitung eine Erklärung ein, worin er die Erfindung zurückwies, daß er den Artikel in der Rhein- und Moselzeitung verfaßt habe und dann hinzufügte: „Meine Kritik Proudhons ist französisch geschrieben. Proudhon selbst wird antworten können. Ein Brief, den er mir vor dem Erscheinen seines Buches schrieb, zeigt durchaus keine Neigung, im Falle einer Kritik von meiner Seite, Herrn Grün und Konsorten die Revanche zu überlassen." Was aber Grün angehe, so sagte Marx, ihn dränge so wenig, die „deutsche Welt" mit den Ergebnissen seiner Studien über Grüns Buch bekannt zu machen, daß er eine seit einem Jahre verfertigte ausführliche Rezension den Schlaf des Gerechten habe schlafen lassen und sie erst jetzt, durch den Berliner Freund herausgefordert, dem Westfälischen Dampfboot zum Abdruck zuschicken werde. Daraus werde man ersehen, wie sehr er genöthigt gewesen sei, zu kleinen Ausfällen und kleinen Zeitungsartikelchen seine Zuflucht zu nehmen, hätte ihm anders daran gelegen, Herrn Grüns „Soziale Bewegung in Frankreich und Belgien" in ihrer Bewegung aufzuhalten.

Seit dem gescheiterten Verlagsunternehmen hatte eine gewisse Spannung zwischen Marx und den westfälischen Kommunisten bestanden, obgleich sein Briefwechsel mit Weydemeyer nicht gänzlich eingeschlafen war. Marx kündigte nun ohne vorherige Rücksprache mit Lüning den Abdruck seiner Rezension Grüns im Westfälischen Dampfboot an, doch scheint man sich durch die kleine Rücksichtslosigkeit weniger verletzt, als dadurch geschmeichelt gefühlt zu haben, daß Marx sich zur Mitarbeit anmeldete, nachdem ihm der Abdruck des gegen Kriege gerichteten Zirkulars unwillkommen gewesen war. Um so größer war die Enttäuschung, als einige Monate vergingen, ohne daß ein Manuskript eintraf und als Edgar v. Westfalen auf einer Reise von Brüssel nach Halle in Rheda bei Lüning vorsprach, ohne weitere Auskunft, als daß Marx sich wohl eines Anderen besonnen habe und daß Nichts mehr zu erwarten sei. So veröffentlichte das Dampfboot in seinem Juniheft eine spitze Notiz, worin es sich zwar nicht darüber aussprechen wollte, ob es den fraglichen Artikel hätte veröffentlichen können oder wollen, aber an seinem Theile erklärte, daß es an der Nichtveröffentlichung unschuldig sei, da es bisher Nichts von dem Artikel gesehen habe. „Vielleicht hat Herr Marx seinen Plan geändert und den Artikel einem anderen Blatte übergeben. Wir hätten wohl erwarten dürfen, daß er das ebenfalls irgendwo erklärte, nachdem er unser Blatt einmal mit diesem Artikel in Verbindung gebracht hatte." Indessen war Edgar v. Westfalen schlecht unterrichtet gewesen; Marx hatte das Manuskript rechtzeitig abgesandt,

und es hatte sich „nur durch unglückliche Zufälle über zwei Monate in Deutschland herumgetrieben, ohne uns zuzugehen", wie es im Augusthefte des Dampfboots heißt, worin der Abdruck des Manuskripts begann; „Herr Marx mußte unter solchen Umständen dasselbe längst in unserem Besitze vermuthen und konnte deshalb Nichts erklären, wonach unsere frühere Erklärung zu berichtigen." Wie es scheint, bestanden die „unglücklichen Zufälle" in einer Bummelei oder einem Mißverständniß der Kölner Gesinnungsgenossen, denen Marx das Manuskript zur weiteren Besorgung anvertraut hatte.

Nicht nur der getreue Weydemeyer, sondern auch Lüning, der sich gerade auf einer Reise in die Schweiz befand, empfand es als große Genugthuung, mit Marx wieder auf einen leidlichen Fuß zu kommen. „Ihr Briefchen hat mich recht erfreut", schrieb Lüning am 16. Juli 1847 aus Schoren bei Zürich, „ich hatte schon lange gewünscht, mit Ihnen in nähere Verbindung zu treten." Er spielt dann auf die früheren Mißhelligkeiten an, an denen er persönlich gar keinen Antheil gehabt habe, und entschuldigt sich wegen der Juninotiz, worin er es offen gelassen hatte, ob er die Kritik Grüns veröffentlichen werde oder nicht. „Ich habe Ihnen keinen Vorwurf daraus machen wollen, daß Sie die Veröffentlichung Ihrer Arbeit im Dampfboot ohne Rücksprache mit mir ankündigten. Sie durften immerhin auf das Dampfboot rechnen, indem ich glaube, daß nicht nur Weydemeyers, sondern auch meine eigenen Arbeiten Ihrem Standpunkt nicht fern stehen. Ich habe in dem betreffenden Passus einmal etwaige Zensurschwierigkeiten andeuten wollen, anderntheils Folgendes. Sie werden mir erlauben, daß ich mich ganz offen ausspreche." Und nun folgt eine Litanei, die zu schön und in der That auch zu — aktuell ist, als daß sie nicht ausführlich mitgetheilt werden sollte.

„So sehr ich mit Ihren mir bekannten Anschauungen unserer Zustände übereinstimme, so wenig kann ich die Art Ihrer Polemik billigen. Sie schlagen auf Alle los, die irgendwie von Ihren Ansichten abweichen, und zwar stellen Sie dieselben dann häufig gleich so dar, als wären sie fortan für die Zeit ganz unbrauchbar und müßten so schnell wie möglich aus den Reihen der Bewegungsmänner herausgeworfen werden. Obgleich ich selbst keineswegs ein sedater Vermittlungsmann bin und auch nicht glaube, daß ich auf irgend wen, der mich kennt, diesen Eindruck mache, so halte ich das doch nicht für recht und auf jeden Fall für unpraktisch. Mag man sich kritisiren und zurechtweisen, aber wozu sich mit Keulenschlägen traktiren, wenn man halberlei in derselben Richtung arbeitet, wenn auch die Wege nur für eine Zeitlang zusammenlaufen? Wozu dem unwissenden oder schadenfrohen Publikum ein Schauspiel geben, was es für einen erbitterten

Kampf im eigenen Lager hält? Das ist schädlich für eine so wenig konsolidirte Partei. So billigte ich sehr Ihre kritische Beleuchtung von Krieges extravaganten Alfanzereien; ich hätte aber die Zurechtweisung des Publikums wegen gern gemildert, wenn ich an Ihren Worten hätte erheblich ändern mögen. . . . Um wieder auf unsere Sache zurückzukommen, so weiß ich Alles, was sich an Herrn Grün ausstellen läßt, seine hohle Phraseologie, seine Exploitationsgabe ꝛc. ꝛc. Glauben Sie nicht, daß ich mir irgend eine Illusion über ihn mache, ich habe ihn von vornherein ganz erkannt. Aber dennoch kann ich seine bisherige Wirksamkeit für keine schädliche, der Partei zuwiderlaufende halten; mag er noch so viele Irrthümer begehen und Falsa anführen, die Unwissenheit des Publikums ist sicher so groß, daß es immerhin noch Manches von ihm lernen kann. Zudem läßt sich nicht leugnen, daß er leicht und gewandt schreibt und deshalb Manchen anregt oder wenigstens neugierig macht. Außerdem ist er durch sein zufälliges Erscheinen in Westfalen zur Zeit, als der Sozialismus sich gerade Bahn brach, durch sein zuversichtliches Hervortreten eine Art öffentlicher Person bei uns geworden, und ich halte es deshalb im Parteiinteresse für schädlich, wenn man ihn so ganz grell beleuchten wollte, als seine persönlichen Eigenschaften vielleicht zuließen. Deshalb möchte ich wünschen, daß Sie nicht Ihre Ausstellungen in einem gar zu bitteren und abstoßenden Tone gemacht, ihn nicht gar zu unsäuberlich behandelt haben möchten. Da ich Ihr Manuskript nicht gelesen habe, so habe ich Weydemeyer gebeten, Ihre Genehmigung zur Milderung solcher Stellen, wenn sie vorkommen sollten, einzuholen. Ich hoffe, daß Sie meine Gründe billigen und Ihre Zustimmung aussprechen werden."

Weydemeyer hat diese Genehmigung nicht nachgesucht, wie seine Briefe an Marx zeigen; auch ergiebt der Vergleich, den Bernstein vor einigen Jahren in der Neuen Zeit zwischen dem Manuskript und dem Abdruck im Westfälischen Dampfboot angestellt hat, so unwesentliche, großentheils auf bloße Druckfehler zurückzuführende Differenzen, daß sie sehr wohl von Marx selbst in der für den Druck genommenen Abschrift veranlaßt sein können.

Lünings Lamentation selbst aber kann auf Marx nur einen abstoßenden Eindruck gemacht und seine Ansicht von der Unverbesserlichkeit des „wahren Sozialismus" nur verstärkt haben. „Charakteristisch bleibt es für diese alten Weiber, daß sie jeden wirklichen Parteikampf vertuschen und verzuckern möchten", in diesen Worten, die Marx am 8. August 1847 an Herwegh schrieb, klingt wohl ein Echo aus Lünings Briefe wieder, obgleich er unmittelbar dabei an deutsche Klatschmäuler in Paris dachte.

7. Deutsche Brüsseler Zeitung.

In demselben Brief an Herwegh schreibt Marx über die Verfolgungen der Deutschen Brüsseler Zeitung durch die preußische Gesandtschaft. Das Blatt wurde seit dem Anfange des Jahres 1847 durch Adalbert v. Bornstedt, einem ehemaligen preußischen Offizier, zweimal wöchentlich herausgegeben. Bornstedt hatte früher mit Börnstein in Paris gehaust, doch war er kein ausgepichter Geschäftsmann, wie dieser, obgleich er seine Absonderlichkeiten hatte.

Marx klagte in dem Brief an Herwegh, daß dem Blatte, das trotz aller Schwächen, immer einiges Verdienstliche habe — „das namentlich jetzt hätte besser werden können, nachdem Börnstein sich zu allem Möglichen uns gegenüber bereit erklärt hat" — ein gefährlicherer Feind, als die preußische Gesandtschaft in Brüssel drohe, nämlich ein plötzlicher pekuniärer Untergang. „Wie haben sich die edlen Deutschen in dieser Geschichte benommen! Die Buchhändler haben den Bornstedt betrogen, weil er sie nicht gerichtlich verfolgen kann. Die Opposition aller Nüanzen, statt das Geringste, sei es literarisch oder pekuniär zu thun, fand es bequemer, an dem Namen Bornstedt Anstoß zu finden. Und wird es jemals diesen Leuten an Vorwänden fehlen, Nichts zu thun? Das eine Mal taugt der Mann nicht, das andere Mal die Frau, ein ander Mal die Tendenz, ein ander Mal der Stil, ein ander Mal das Format, oder auch die Verbreitung ist mit mehr oder weniger Gefahr verbunden und so weiter. Die gebratenen Tauben sollen den Herren in das Maul fliegen." Die Regierung nehme großen Anstoß an der Deutschen Brüsseler Zeitung, der Redakteur zeige sich durch die Konsequenz des Unternehmers selbst willfährig zu aller Progression. „Wäre da nicht vor Allem diese Gelegenheit auszubeuten, und wenn man das Blatt nicht genügend findet, es genügend zu machen! Aber nein, unsere Deutschen haben immer tausend Weisheitssprüche in petto, um zu zeigen, warum sie die Gelegenheit ungenützt vorübergehen lassen müssen. Eine Gelegenheit, Etwas zu thun, bringt sie nur in Verlegenheit. Mit meinen Manuskripten geht es auch ungefähr wie mit der Brüsseler Zeitung, und dabei schreiben mir die Esel einen Tag um den andern, warum ich Nichts drucken lasse, und werfen mir sogar vor, lieber französisch als gar nicht geschrieben zu haben. Man wird noch lange dafür büßen müssen, daß man als Teutone geboren ist." Dieser Stoßseufzer war übrigens nur mit dem bekannten Körnlein Salzes zu verstehen; wenigstens die französische Schrift gegen Proudhon war von dem deutschen Buchhändler Frank in Paris und dem deutschen Buchhändler Vogler in Brüssel verlegt worden, und in der Deutschen Brüsseler Zeitung zeigte Marx, daß er auch den Genuß auszukosten verstand, als Teutone geboren zu sein.

Seit dem Frühling 1847 begann er mit seinen Freunden, sich allmälig des Blattes zu bemächtigen, das sich am Schlusse des Jahres ganz in ihren Händen befand. Am 6. April veröffentlichte er zuerst eine Erklärung gegen Grün darin, die vermuthlich mit der in der gleichen Sache an die Triersche Zeitung gesandten Erklärung identisch ist. Darauf folgten in den April- und Mainummern einige Aufsätze, die sich mit großer Wahrscheinlichkeit auf Wilhelm Wolff oder doch den Kreis von Marx und Engels zurückführen lassen. Am 10. Juni setzte dann ein Artikel ein, der die deutlichsten Spuren trägt, daß er von Engels verfaßt ist und der gleich in die Mitte der Dinge führte, indem er den Erlaß des Patents vom 3. Februar, die Einberufung des Vereinigten Landtags, als Abdankung des absoluten Königthums auffaßte. Eben diese Auffassung, die erfrischende Spannkraft eines praktischen politischen Kampfes, gab den Aufsätzen, die Marx und Engels nunmehr in der Deutschen Brüsseler Zeitung veröffentlichten, ihr eigenthümliches Feuer und Leben.

Jener erste Artikel handelte über das Schutzzoll- und Freihandelssystem, über eine Frage, die von dem Vereinigten Landtag angeschnitten worden war, um dem vormärzlichen Despotismus sofort die heftigsten Bauchgrimmen zu verursachen. Die Krakauer Angelegenheit, die an Blödsinn oder Landesverrath streifende Unfähigkeit, womit die preußische Diplomatie den polnischen Freihandelsstaat Krakau in die österreichische Mauthlinie hatte sperren lassen, ohne irgendwie die Handelsinteressen namentlich der Provinz Schlesien zu sichern, die schweren Wunden, die dadurch von Neuem dieser verhungernden Landschaft geschlagen wurden, die Sperrung der östlichen Grenzen durch den russischen Oberknäs, die Weigerung der Regierung, einen besonders von der schlesischen Leinenindustrie begehrten Handelsvertrag mit Spanien zu schließen, weil die „revolutionäre" Regierung dieses Landes der Berliner Bornirtheit in die Nase stach, die edle Dreistigkeit, womit der „ehrliche" Friedrich Wilhelm III. aus der trostlosen Ebbe der Staatskasse noch eine halbe Million Thaler zusammengescharrt hatte, um sie dem karlistischen Prätendenten zuzustecken und dadurch den spanischen Bürgerkrieg fortzuspinnen — alle diese und ähnliche Streiche hatten die Handels- und Verkehrspolitik des preußischen Absolutismus selbst in den Augen der zahmsten Bourgeoisie aufs heilloseste kompromittirt.

Die Bourgeoisie selbst war nun zwar gespalten durch die Frage: Freihandel oder Schutzzoll? Marx und Engels beurtheilten und entschieden diese Frage rein vom proletarisch-revolutionären Standpunkt aus. Sie geriethen deshalb in keinen Widerspruch mit einander, sondern stimmten vielmehr vollkommen überein, wenn Engels in dem Artikel vom 10. Juni den deutschen Arbeitern rieth, den schutzzöllnerischen Flügel der deutschen

Bourgeoisie zu unterstützen, während Marx in seiner wenig später gehaltenen Freihandelsrede in „revolutionärem“ Sinne für den Freihandel stimmte und die englischen Arbeiter lobte, weil sie den Freihändlern zum Siege verholfen hätten. Der entscheidende Gesichtspunkt in beiden Fällen war eben der, daß die Arbeiterklasse in höchstem Grade daran interessirt war, der Bourgeoisie zum Siege über historisch rückständigere Klassen zu verhelfen, um nur noch einen Gegner sich gegenüber und das Feld zum letzten Kampfe frei zu haben. Auf der damaligen Stufe ihrer Entwicklung bedurfte die deutsche Industrie der Schutzzölle, wenn sie die Kraft zur Besiegung des König- und Junkerthums erlangen sollte, während die englische Industrie auf der damaligen Stufe ihrer Entwicklung den Freihandel als Bahnbrecher ihrer Alleinherrschaft brauchte.

So ergänzt der kleine Aufsatz von Engels in wünschenswerthester Weise die Freihandelsrede von Marx, die bekanntlich oft von den Brotwucherern durch Pressung oder Verdrehung einzelner Sätze für ihre erhabenen Zwecke auszunutzen versucht worden ist. Freilich hat sich das thatsächliche Prognostikon, das Marx und Engels damals der deutschen Industrie stellten, insofern nicht erfüllt, als sie auch ohne Schutzzölle konkurrenzfähig auf dem Weltmarkte geworden ist; wenn die deutsche Bourgeoisie gleichwohl nicht mit dem preußischen König- und Junkerthum fertig geworden ist, so tragen daran andere Dinge die Schuld, als daß sie der Schutzzölle hat entbehren müssen, um für den Kampf auf dem Weltmarkt erzogen zu werden. Daraus ergiebt sich aber nur um so sinnfälliger, daß Marx und Engels heute jede deutsche Schutzzöllnerei als eine reaktionäre Fessel der großen Industrie betrachten und sie als das auffassen würden, was sie in Wirklichkeit ist, als eine ebenso perfide wie stupide Weißblutung der Volksmassen zu Gunsten einer geringen Minderzahl.

Ein letztes Licht fällt auf ihre Stellung zu diesen Fragen dadurch, daß sie sehr scharf über den deutschen Sozialisten Rittinghausen urtheilten, der im September 1847, auf dem Brüsseler Oekonomistenkongresse, schutzzöllnerische Tendenzen vertreten hatte. Marx wohnte diesem Kongresse bei, ohne daß es ihm gelungen wäre, seine Ansichten zu entwickeln; dagegen kam Georg Weerth zum Worte, der etwa im Sinne von Marxens späterer Freihandelsrede sprach. Die Deutsche Brüsseler Zeitung brachte nun am 23. September einen Bericht über den Oekonomistenkongreß, der unzweifelhaft von Marx verfaßt ist, und darin heißt es: „Herr Rittinghausen aus Köln, der Vertreter des deutschen Vaterlandes, las einen unendlich langweiligen Aufsatz zur Vertheidigung des Schutzsystems vor. Er trat als echter Deutscher auf. Er jammerte mit der kläglichsten Miene von der Welt über die schlechte Lage Deutschlands, über seine industrielle Impotenz und flehte

die Engländer förmlich an, sie möchten doch Deutschland erlauben, sich gegen ihre überlegene Konkurrenz zu schützen." Aehnlich in einer kleinen Notiz am 30. September, die, wenn sie nicht von Marx selbst herrühren sollte, jedenfalls aus seiner Nähe kam: „Herr Weerth hat Deutschland doch wenigstens etwas vor der großartigsten Blamage gerettet. Welche traurigen Argumente, welche geringe Kenntniß, welche gedrückte Haltung hat zum Beispiel Herr Rittinghausen aus Köln, der einzige Protektionist, zum Besten gegeben! Weshalb hat derselbe nicht kurzweg lieber eine Rede von List wiederholt? In einer solchen ist wenigstens Schärfe, Leben und Muth." Rittinghausens Fehler bestand darin, als Sozialist mit bürgerlich-ökonomischen Argumenten für deutsche Schutzzölle zu kämpfen, und auch dieser Gesichtspunkt hat heute noch seine entscheidende Bedeutung. So nothwendig es ist, daß die moderne Arbeiterklasse die bürgerliche Handelspolitik mit steter Aufmerksamkeit verfolgt, so darf sie doch nur praktisch nach ihren prinzipiell-revolutionären Interessen in sie eingreifen, nicht aber nach den Gesichtspunkten bürgerlicher Schachermachei.

Eine noch viel dringlichere Abrechnung vollzogen Marx und Engels am 12. September mit dem gouvernementalen Sozialismus. Dieser Artikel erschien ebenfalls anonym, nur mit dem Zeichen ⊙ am Eingange, und mit dem Zeichen □ am Schlusse, doch ist die Verfasserschaft nicht allein durch den Inhalt, sondern auch dadurch gesichert, daß Marx und Engels sich später auf ihn, in ihrem Streite mit Schweitzer, als auf eine gemeinsame Arbeit berufen haben. Der Rheinische Beobachter war ein Regierungsblatt, das in Köln auf Regiments Unkosten erschien. Hermann Wagener erzählt in seinen Denkwürdigkeiten, daß er sich in den Spalten dieses offiziösen Organs die Sporen für die Leitung der Kreuzzeitung verdient habe, und von ihm rühren sicherlich die gouvernemental-sozialistischen Sprünge des Blattes her. Bei ihren nahen Beziehungen zu Köln scheinen auch Marx und Engels darum gewußt zu haben; wenigstens erklären sich so am ehesten ihre sonst etwas weit hergeholten Scherze über den „konsistorialräthlichen" Ursprung des von ihnen angegriffenen Artikels; Wagener war damals Konsistorialassessor.

Wunderlicher Weise hatte die Deutsche Brüsseler Zeitung am 2. September den Artikel des Rheinischen Beobachters an ihrer Spitze als „kommunistische" Kundgebung veröffentlicht, ohne jeden Kommentar. Bornstedt scheint sich gegen Marx und Engels damit entschuldigt zu haben, die Ironie habe ja auf der Hand gelegen; einige verlegene Zeilen, mit denen er am 12. September den Aufsatz von Marx und Engels einleitet, deuten darauf hin, daß er kein ganz reines Gewissen hatte. Er meinte, die „Leser unseres Blattes" würden schon gemerkt haben, was es mit den „sozialistischen

Tendenzen" der preußischen Regierung auf sich habe; durch solchen märkischen Streusand aus der Berliner Regierungssandbüchse solle dem deutschen Michel Staub in die Augen gestreut werden; sehe man doch in der Berliner Zeitungshalle den Dr. Julius mit sozialistischen Phrasen kokettiren und dabei das Privilegium, den Kornwucher 2c. vertheidigen. Jedenfalls aber erklärte Bornstedt sich bereit, den Aufsatz von Marx und Engels trotz seiner großen Ausdehnung um seines scharf ausgeprägten Inhalts willen unverkürzt und ohne eine Silbe zu ändern, aufnehmen zu wollen; sein Blatt solle jeder entschiedenen Fortschrittsrichtung geöffnet sein.

Der Aufsatz selbst ist die erste, gründliche und in ihren Grundzügen heute noch giltige Auseinandersetzung mit allem Regierungssozialismus. Eines Kommentars bedürfen etwa nur die Abschnitte über die Einkommensteuer. Nicht sowohl deshalb, weil Marx und Engels die Bedeutung der Steuerfrage für das Proletariat unterschätzten, was sich schon daraus ergab, daß sie damals noch auf dem Standpunkt des ehernen Lohngesetzes standen, so wie es von der bürgerlichen Oekonomie formulirt worden war. Sondern vielmehr, weil sie zeigen, daß Marx und Engels gelegentlich nach der entgegengesetzten Richtung geirrt haben, wie der „wahre Sozialismus", daß sie die liberale Bourgeoisie noch vertheidigten, wo sie in der That vom proletarischen Standpunkt aus scharf kritisirt werden mußte.

Als der Vereinigte Landtag die Dreißigmillionenanleihe für die Ostbahn abgelehnt hatte, bevor ihm seine periodische Einberufung gesichert sei, befahl der König, augenblicklich die Arbeiten an der Bahn einzustellen, und ließ mehrere tausend Arbeiter in brutal provozirender Weise auf die Straße werfen. Natürlich erhob sich darüber das feudale Geheul, die Bourgeoisie kümmere sich nicht um die Interessen des Proletariats und habe nur ihre eigenen, dem Proletariat feindlichen Interessen im Auge. Gegen diese plumpe Demagogie wandten Marx und Engels mit Recht ein, der Vereinigte Landtag handele vollkommen richtig, wenn er die Regierung finanziell lahm lege, bis sie die Rechte gewährt habe, deren das Proletariat ebenso bedürfe, wie die Bourgeoisie, Rechte wie die Assoziations- und Preßfreiheit, die dem modernen Proletariat überhaupt erst den wirksamen Kampf um seine Emanzipation ermöglichten.

Nun vertheidigten Marx und Engels den Vereinigten Landtag aber auch, weil er den Vorschlag der Regierung abgelehnt hatte, die für die Arbeiter der großen Städte äußerst drückende Mahl- und Schlachtsteuer abzuschaffen und den finanziellen Ausfall in erster Reihe durch eine den besitzenden Klassen aufzuerlegende Einkommensteuer zu ersetzen. Sie sagten, die besitzenden Klassen würden die Einkommensteuer doch wieder auf das Proletariat abwälzen, das bei der ganzen Sache gar nicht oder nur mo-

mentan interessirt sei. Die Regierung habe davon nur den Vortheil, daß sie, während sie bei der Erhebung der Mahl- und Schlachtsteuer täglich dem Proletariat in gehässiger Weise gegenübertrete, bei der Einkommensteuer im Hintergrunde verschwinde und die Bourgeoisie zwinge, die aufreizende Thätigkeit des Lohndrückens zu übernehmen. Aber selbst wenn das Proletariat an der Einkommensteuer interessirt wäre, so hätte der Landtag der Regierung unter keinen Umständen Gelder bewilligen dürfen.

Mit dieser Argumentation thaten Marx und Engels dem Vereinigten Landtag und in gewissem Sinne auch der Regierung zu große Ehre an. So weit, wie sie annahmen, dachte die beschränkte Büreaukratie nicht. Die Abschaffung der Mahl- und Schlachtsteuer und ihr Ersatz durch eine Einkommensteuer war eine sehr populär gewordene Forderung namentlich der rheinischen Bourgeoisie, eine Forderung, die theils ans ideologischen Gründen, theils aus denselben praktischen Interessen entstanden war, aus denen heraus die englische Bourgeoisie gegen die Kornzölle kämpfte. Der Regierung war diese Forderung durchaus verhaßt, schon aus dem einfachen Grunde, weil sie dem Großgrundbesitz ins Fleisch schnitt, ohne daß diese Klasse — da die Mahl- und Schlachtsteuer nur in den großen Städten erhoben wurde — von deren Aufhebung ein Sinken der Löhne des von ihr ausgebeuteten Proletariats erwarten durfte. Wenn die Regierung dennoch den, von dem späteren preußischen Finanzminister Otto Camphausen ausgearbeiteten Gesetzentwurf an den Vereinigten Landtag brachte, so nur in der sicheren Voraussicht, daß eine feudal-ständische Körperschaft wie der Vereinigte Landtag sich nimmermehr auf eine Steuerreform einlassen werde, die auch nur vorübergehend die arbeitenden Klassen auf Kosten der besitzenden Klassen entlastete, so nur, weil sie mit dem voraussichtlichen Mißerfolg ihres Vorschlags sich populär und den Vereinigten Landtag unpopulär machen wollte. Das war Alles, und darüber hinaus dachte die Regierung nicht; gerade der damalige Generalsteuerdirektor Kühne ließ sich, wie er in seinen Denkwürdigkeiten gesteht, nur sehr widerwillig auf das in seinen Augen frivole Abenteuer ein.

Die wirklichen Absichten der Regierung konnten zur Zeit ihres Vorschlags nicht so offen liegen, wie heute. Aber was damals auch schon aus den Reden und Abstimmungen des Vereinigten Landtags klar hervorging, war die Thatsache, daß diese Körperschaft mit der Ablehnung der Einkommensteuer keineswegs dieselben revolutionären Absichten verfolgte, wie mit der Ablehnung der Anleihe für die Ostbahn, sondern nur die reaktionäre Tendenz, die Ausbeutungs- und Unterdrückungsinteressen der besitzenden Klassen zu schützen. Von den 7 königlichen Prinzen, die im Vereinigten Landtag saßen, stimmten nur 2, von den 72 Mitgliedern der

Herrenkurie, der fine fleur der preußischen Ritterschaft, nur 7, von den in der Dreiständekurie zahlreich vertretenen Beamten nur 12 für den Vorschlag der Regierung. Die liberale Opposition spaltete sich. Namentlich die verbürgerlichten Aristokraten, wie Vincke und Schwerin, aber auch einzelne rheinische Bourgeois, wie Beckerath, schlugen sich zu der bureaukratisch-feudalen Masse, während gerade die einsichtigsten Führer der Bourgeoisie, wie Camphausen und Hansemann, die sonst am verhältnißmäßig schärfsten den Standpunkt vertraten, daß die Regierung durch finanziellen Druck zur Gewährung bürgerlicher Rechte zu zwingen sei, sehr lebhaft für die Einkommensteuer eintraten.

Es ist demnach klar, daß Marx und Engels geirrt haben, indem sie das Votum des Vereinigten Landtags gegen die Einkommensteuer als eine revolutionäre Maßregel der Bourgeoisie rechtfertigten. Wie Marx schon in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern ausgeführt hatte und wie er in der Deutschen Brüsseler Zeitung später gegen Heinzen wiederholte, unterschied sich die deutsche Entwicklung von der englischen und französischen dadurch, daß die Bourgeoisie den offenen Krieg mit dem Absolutismus und Feudalismus erst begann, als sie schon in offenem Kriege vom Proletariat bedrängt wurde. Ihre Politik erhielt dadurch eine *noch* revolutionäre und eine *schon* reaktionäre Seite, und die richtige Grenzlinie zwischen diesen beiden Seiten war nicht immer leicht zu finden. In dem eben dargelegten Falle haben Marx und Engels die Politik der Bourgeoisie als *noch* revolutionär vertheidigt, wo sie *schon* reaktionär war, während der „wahre Sozialismus" umgekehrt zu irren pflegte.

Ein echtester Engels war dann der Artikel über den Schweizer Bürgerkrieg, der am 14. November in der Deutschen Brüsseler Zeitung erschien. Die unbändigste Kampfslust spricht heute noch aus seinen Zeilen, und es braucht nicht gesagt zu werden, daß sie die Gerechtigkeit des historischen Urtheils ein wenig beeinträchtigt. Ueber die norwegische Bauerndemokratie hat Engels im Jahre 1890 viel günstiger geurtheilt, als im Jahre 1847. „Als in ganz Europa der Sieg über Napoleon sich als Sieg der Reaktion über die Revolution darstellte, und nur in ihrem französischen Vaterlande die Revolution noch so viel Angst einflößte, um der rückkehrenden Legitimität eine bürgerlich-liberale Verfassung abzunöthigen, da fand Norwegen die Gelegenheit, sich eine Verfassung zu geben, weit demokratischer, als irgend eine gleichzeitige in Europa. Und zweitens hat Norwegen in den letzten zwanzig Jahren einen literarischen Aufschwung erlebt, wie ihn außer Rußland kein einziges Land gleichzeitig aufweisen kann. . . . In Norwegen ist Kleinbauernthum und Kleinbürgerthum, mit einer geringen Beimischung von Mittelbürgerthum — wie es etwa in England und Frankreich im

17. Jahrhundert bestand —, seit mehreren Jahrhunderten der Normalzustand der Gesellschaft. Hier ist nicht die Rede von gewaltsamem Zurückwerfen in veraltete Zustände durch eine gescheiterte große Bewegung und durch einen dreißigjährigen Krieg. Das Land ist durch Isolirung und Naturbedingungen zurück geblieben, aber sein Zustand ist vollständig seinen Produktionsbedingungen angemessen und daher normal.... Der norwegische Bauer war nie leibeigen, und das giebt der ganzen Entwicklung, ähnlich wie in Kastilien, einen ganz anderen Hintergrund. Der norwegische Kleinbürger ist der Sohn des freien Bauern und ist unter diesen Umständen ein Mann gegenüber den verkommenen deutschen Spießern." So ist auch von dem, was Engels in der Deutschen Brüsseler Zeitung über die schweizerische Demokratie ausführte, Manches abzuziehen.

Mindestens wäre eine weitläufige Untersuchung nothwendig, um das, was Engels über die mittelalterlichen Kämpfe der Urschweiz gegen Oesterreich als über einen Kampf der Barbarei gegen die Zivilisation sagt, vor jedem Mißverständniß zu sichern. Das fromme Volk der Hirten, das Schiller in seinem Tell feiert, hat gewiß nie existirt, ebenso wenig wie Tell selbst; der historische Winkelried war ein schweizerischer Söldnerhauptmann in französischem Dienste, der im Jahre 1522 in der Schlacht bei Bicocca fiel, 136 Jahre nach seinem angeblichen Opfertode ob Sempach, und der historische Stauffacher befehligte die Schwyzer am 6. Januar 1314 bei einem barbarischen Ueberfall des Klosters Einsiedeln, über den der Schulmeister von Einsiedeln schrieb: Der Satan beseelt dieses Volk. Allein nach dem heutigen Stande der historischen Forschung ist anzunehmen, daß die räuberischen Eingriffe der Kirche und namentlich auch des Klosters Einsiedeln in die alten Markgenossenschaften der Urschweiz den ersten Anstoß dazu gegeben haben, diese Bergstämme zu einem Kriegsvolke zu erziehen, das niemals von habsburgischen Landvögten geplagt worden ist, aber wohl mehr als einmal den Kampf mit den Habsburgern in muthwilligster Weise provozirt hat, wie ganz besonders auch den Sempacher Krieg, als dessen Held und Märtyrer Arnold von Winkelried gilt.

Auf die Einzelheiten dieses historischen Problems kann hier natürlich nicht eingegangen werden, und zwar um so weniger, als sie in des alten Bürkli ausgezeichneten Untersuchungen über die Taktik der Urschweizer und den Ursprung der Eidgenossenschaft eingehend behandelt sind. Als Engels über den Schweizer Bürgerkrieg schrieb, war der dichte Sagenschleier, der über den altschweizerischen Kämpfen gegen das Haus Habsburg liegt, kaum an diesem oder jenem Zipfel gelüftet; um so bewundernswerther erscheint sein historischer Blick, der die thatsächlichen Umrisse der Dinge durch diesen Schleier scheinen sah. Selbst wenn der siegreiche Kampf der

Urschweiz gegen Oesterreich nicht einfach als ein bigotter und brutaler Widerstand gegen den historischen Fortschritt abgethan werden darf, so ist doch klar, daß die Urschweiz zu einem stationären und damit zu einem reaktionären Element werden mußte, sobald sie ihre alte Markgenossenschaft festzuhalten vermochte, weit in die Zeit hinein, wo diese Gesellschaftsformation historisch überholt war. Das Sündenregister, das Engels den Reisläufern der Urkantone vorhielt, war durchaus verdient; welchem modernen Menschen hälfe alles ästhetische Empfinden über den peinlichen Eindruck des Löwen von Luzern hinweg! Speziell der von Metternich und Konsorten begünstigte Sonderbundskrieg der Urschweiz erregte im Jahre 1847 den heftigsten Unwillen der europäischen Bewegungsparteien; man denke nur an Freiligraths Verse: Im Hochland fiel der erste Schuß, Im Hochland wider die Pfaffen, oder an den Groll, womit ein so treuer Schweizer, wie Gottfried Keller, den vier Waldstätten am See zusang: Sie nähren sich noch zur Stunde Vom alten Ruhm mit List, Der doch auf der Wasser Grunde Schon lange versunken ist!

Die Jesuitenfrage spielte in dem schweizerischen Sonderbundskriege mehr als Symptom mit; seine wirkliche Ursache war die bornirte, die in der That bigotte und brutale Opposition der Urschweiz gegen die straffere Organisation der Eidgenossenschaft. In den Fragen der Zentralisation hatten Marx und Engels damals sehr kategorische Ansichten. Wie Engels in dem Artikel über den Schweizer Bürgerkrieg, so wies Marx in seiner Polemik gegen Heinzen darauf hin, daß in der französischen Revolution das Proletariat die Zentralisation mit allen Mitteln, mit der Guillotine und mit Kartätschen durchgesetzt habe. Dabei lief ein historischer Irrthum unter, den Engels im Jahre 1885 berichtigt hat. Die Ansicht, daß die zentralisirte Verwaltungsmaschine durch die große Revolution eingeführt und namentlich vom Konvent als unumgängliche und entscheidende Waffe bei Besiegung der royalistischen und föderalistischen Reaktion und des auswärtigen Feindes gehandhabt worden sei, ist irrig; vielmehr hat während der ganzen Revolution bis zum 18. Brumaire die gesammte Verwaltung der Departements, Arrondissements und Gemeinden aus gewählten Behörden bestanden, die innerhalb der allgemeinen Staatsgesetze sich mit vollkommener Freiheit bewegten. Gerade diese, der amerikanischen ähnliche provinzielle und lokale Selbstregierung ist der allerstärkste Hebel der Revolution gewesen, und zwar in dem Maße, daß Napoleon sich beeilte, sie durch die noch bestehende Präfektenwirthschaft zu ersetzen, die also von Anfang an ein reines Reaktionswerkzeug war. Indem aber Engels so seine und seines Freundes frühere Meinung berichtigte, fügte er hinzu, daß ebenso wenig wie lokale und provinzielle

Selbstregierung der politischen nationalen Zentralisation widerspreche, sie ebenso wenig nothwendig verknüpft sei mit jener kantonalen oder kommunalen Selbstsucht, die uns in der Schweiz so widerlich entgegentrete und die 1849 alle süddeutschen Föderativrepublikaner für Deutschland hätten zur Regel machen wollen.

Zu diesen „Föderativrepublikanern“ gehörte Karl Heinzen, mit dem Marx und Engels in der Deutschen Brüsseler Zeitung eine weitläufige Polemik führten. Heinzen berauschte sich in großen Worten, hinter denen nicht einmal der armseligste Gedanke steckte; er prunkte sogar mit seiner Unbildung einher, indem er die triviale Phrase des „gesunden Menschenverstandes“ gegen die „Hegelsche Gaunersprache“ ausspielte. Von der Rheinischen Zeitung her war er mit Marx bekannt, doch hatten sich ihre Wege seitdem weit getrennt. Heinzen war aus Deutschland flüchtig geworden, als er wegen seines mittelmäßigen Buchs über die preußische Bureaukratie auf mittelbare Majestätsbeleidigung hin angeklagt worden war, und zwar weil er in dem Vater Friedrich Wilhelm III. den Sohn Friedrich Wilhelm IV. beleidigt haben sollte. Es war eine Extraleistung der preußischen Justiz, die sie sich erst wieder in der schlimmsten Zeit des Sozialistengesetzes gegönnt hat, und die hanebüchene Grobheit, womit Heinzen den gegen ihn erlassenen Steckbrief durch einen „Steckbrief“ auf die gerichtlichen Behörden beantwortete, die ihn verfolgten, hatte insofern seine Berechtigung. Aber er behielt darnach diesen grobianischen Ton bei, der ihn bald zum Lieblingskinde der vormärzlichen Polizei machte. Heinzen lebte erst in Belgien, dann in der Schweiz, wo er sich mit Ruge zusammenfand, um den Kommunismus mindestens so ingrimmig zu bekämpfen, wie die deutschen Fürsten; beging doch der Kommunismus das Verbrechen, sich in historische Studien zu vertiefen, statt mit Heinzen durch ewiges Räsonniren auf die deutschen Potentaten an der Herstellung der deutschen Föderativrepublik zu arbeiten.

Marx und Engels hatten sich um den Prahler lange nicht gekümmert, obgleich er mitunter einen seiner fürstenmörderischen Artikel in der Deutschen Brüsseler Zeitung ablagerte; nur ihr Schüler Stephan Born hatte, als er sich im Spätsommer 1847 in der Schweiz aufhielt, ein kleines Pamphlet unter dem Titel: Der Heinzensche Staat gegen den radikalen Kommunistenfresser gerichtet. Allein ein ganz beiläufiger Tadel dieser Kommunistenfresserei, den die Deutsche Brüsseler Zeitung am 12. September veröffentlichte, zog ihr eine lange Erwiderung Heinzens zu, die von der Redaktion aufgenommen wurde und nun nicht wohl von Marx und Engels unbeachtet gelassen werden konnte. Engels antwortete am 3. und 7. Oktober mit zwei Aufsätzen, die leider in dem einzigen erhaltenen Exemplare der

Zeitung fehlen. Darauf kam Heinzen mit einer noch viel gewaltigeren Standpauke gegen den Kommunismus angezogen, die in der Zeitung vom 21. Oktober nicht weniger als neun lange Spalten füllt. So wurde Marx auf den Kampfplatz gerufen und veröffentlichte eine Reihe von Artikeln gegen Heinzen, am 28. und 31. Oktober, sowie am 11., 18. und 25. November. Das letzte Wort hat dann Heinzen behalten, denn anders that es der Schreier nicht; im Sommer 1848, zur Zeit wo Marx und Engels in den vordersten Reihen der revolutionären Kämpfer stritten, war Heinzen geschmacklos genug, ihnen in seiner Schrift: Die Helden des teutschen Kommunismus nachzureden, daß es ihnen nur um Rangläuferei zu thun sei, daß sie nur den revolutionären Kampf zersplittern wollten und was dieses Unsinns mehr war.

Heinzens Polemik gegen Marx und Engels bietet nicht das geringste sachliche Interesse mehr dar; sie ist selbst für die heutigen Sozialistentödter ungenießbar, bis auf die glorreiche, noch gelegentlich in der akademischen Literatur auftauchende Entdeckung, daß Marx doch nur „ein dürftiger Kopf" gewesen sei. Es war beinahe zu viel Ehre für Heinzen, wenn Marx seinen Spaß mit ihm trieb als mit einem Erneuerer der grobianischen Literatur aus dem 16. Jahrhundert; jedoch gewann er im Ernste sogar diesem windigen Gegner eine Seite von allgemeinem Interesse ab, indem er ihn als Typus einer ganzen Richtung faßte, einer Richtung, die heute noch nicht ausgestorben ist, oder wenn sie in dieser Form ausstirbt, sofort in einer neuen Form wieder auftaucht. Wie unausrottbar ist die Ansicht, daß nicht der ökonomische Produktionsprozeß, sondern die politische Gewalt den Hebel der historischen Entwicklung bilde, wie spielt das Fürstenthum noch immer seine entscheidende Rolle in den umnebelten Gehirnen der Philister, wie der Anarchisten, wie viele gelehrten Männer grübeln noch immer nach, um die „beste politische Staatsform" zu entdecken und sie mit „sozialen Institutionen" zu schmücken! Alles das und manches Andere dazu hat Marx in seiner Polemik gegen Heinzen in erschöpfender Weise klar gestellt und um dieses unfreiwilligen Verdienstes willen mag auch Heinzen absolvirt werden für die Schimpfsalven, die er ein volles Menschenalter hindurch von jenseits des großen Wassers fort und fort gegen die deutschen Kommunisten wie gegen die deutschen Fürsten abgefeuert hat.

Endlich ist noch ein Waffengang zu erwähnen, den Marx im Feuilleton der Deutschen Brüsseler Zeitung „gegen den deutschen Sozialismus in Versen und Prosa" unternommen hat. Am 12. und 15. September hat er es mit Karl Becks Liedern vom armen Manne zu thun. Bei der einheitlichen Weltanschauung, die Marx und Engels vertraten, verstand es

sich von selbst, daß sie kein besonderes ästhetisches Konto in völliger Trennung von ihrem ökonomischen und politischen Konto führten; obgleich sie sich nur nebenbei mit ästhetischen Fragen beschäftigt haben, so haben sie auch auf diesem Gebiete die fruchtbarsten Anregungen gegeben. Es mag sein, daß sie die verbogene Gerte, um sie wieder gerade zu biegen, zu weit zurückgebogen haben, mit andern Worten, daß sie ihrem ökonomischen und politischen Urtheil einen zu großen Einfluß auf ihren ästhetischen Geschmack gewährt haben; namentlich in einem mir bekannten, handschriftlichen Aufsatz aus dieser Zeit, den Bernstein vor einigen Jahren einmal in der Neuen Zeit skizzirt hat, ist ihr ästhetisches Urtheil etwa über Freiligraths Gedichte meines Erachtens zu sehr gebunden durch ihr ökonomisches und politisches Bekenntniß. Allein im Wesen der Sache haben sie durchaus Recht gehabt, wenn sie jener ästhetischen Verbildung entgegentraten, die aus der Kunst ein ebenso überirdisches und übersinnliches, deshalb aber unmenschliches Wesen machen wollte, wie aus der Religion.

Wenn dem modischen Naturalismus vom Standpunkte des historischen Materialismus seine Halbheit, seine Unsicherheit, seine Weinerlichkeit, sein Ueberfluß an Geschrei und sein Mangel an Wolle vorgehalten wurde, so pflegte er darauf mit heiterer Entrüstung zu erwidern, er solle wohl das Kapital von Marx dramatisiren. Wie Marx selbst darüber dachte, zeigt seine Besprechung der Lieder vom armen Mann. Beck begann mit einem großen Gedichte an das Haus Rothschild und dazu bemerkt Marx: „Gleich in der Ouverture konstatirt Beck seine kleinbürgerliche Illusion, daß das Gold nach Rothschilds ‚Launen herrscht‘; eine Illusion, die eine ganze Reihe von Einbildungen über die Macht des Hauses Rothschild nach sich zieht. Nicht die Vernichtung der wirklichen Macht Rothschilds, der gesellschaftlichen Zustände, worauf sie beruht, droht der Dichter; er wünscht nur ihre menschenfreundliche Anwendung. Er jammert, daß die Bankiers keine sozialistischen Philanthropen sind, keine Schwärmer, keine Menschheitsbeglücker, sondern eben Bankiers. Beck besingt die feige kleinbürgerliche Misere, den ‚armen Mann‘, den pauvre honteux mit seinen armen, frommen und inkonsequenten Wünschen, nicht den stolzen, drohenden und revolutionären Proletarier. Die Drohungen und Vorwürfe, womit Beck das Haus Rothschild überschüttet, wirken allem guten Willen zum Trotz noch burlesker auf den Leser als eine Kapuzinerpredigt. Sie beruhen auf der kindlichsten Illusion über die Macht der Rothschilde, auf einer gänzlichen Unkenntniß des Zusammenhangs dieser Macht mit den bestehenden Zuständen, auf einer vollkommenen Täuschung über die Mittel, welche die Rothschilde anwenden mußten, um eine Macht zu werden und um eine Macht zu bleiben. Der Kleinmuth und der Unverstand, die weibische

Sentimentalität, die jämmerliche, prosaische, nüchterne Kleinbürgerlichkeit, welche die Musen dieser Leier sind, thun sich vergebens Gewalt an, um fürchterlich zu werden. Sie werden nur lächerlich. Ihr forzirter Baß schlägt beständig in ein komisches Falsett um, ihre dramatische Darstellung des gigantischen Ringens eines Encelabus bringt es nur zu den possirlichen Gliederverrenkungen eines Hampelmanns." Die Aktualität dieser Kritik springt in die Augen, wenn man sich erinnert, mit welch biedermännischem Eifer Herr Gerhart Hauptmann das sentimentale Mitleid als seine Muse und den pauvre honteux als seinen Helden deklarirte, sobald er in den Verdacht gerieth, in seinen Webern „den stolzen, drohenden und revolutionären Proletarier" geschildert zu haben.

Freilich hat Marx selbst nicht geahnt, wie unheimlich lange er mit dieser Kritik aktuell bleiben würde. Er faßte sein Urtheil über Beck dahin zusammen: „Beck hat unstreitig mehr Talent und ursprünglich auch mehr Energie, als die Mehrzahl des deutschen Literatenpacks. Sein einziges Leiden ist die deutsche Misere, zu deren theoretischen Formen auch der pomphaft-weinerliche Sozialismus und die jungdeutschen Reminiszenzen Becks gehören. Ehe nicht in Deutschland die gesellschaftlichen Gegensätze eine schärfere Form erhalten haben durch eine bestimmtere Sonderung der Klassen und momentane Eroberung der politischen Herrschaft durch die Bourgeoisie, ist für einen deutschen Poeten in Deutschland selbst wenig zu hoffen. Einerseits ist es ihm in der deutschen Gesellschaft unmöglich, revolutionär aufzutreten, weil die revolutionären Elemente selbst noch zu unentwickelt sind, andererseits wirkt die ihn von allen Seiten umgebende chronische Misere zu erschlaffend, als daß er sich darüber erheben, sich frei zu ihr verhalten und sie verspotten könnte, ohne selbst wieder in sie zurückzufallen. Einstweilen kann man allen deutschen Poeten, die noch einiges Talent haben, Nichts rathen als auszuwandern in zivilisirte Länder." Nun, ausgewandert sind die deutschen Poeten nicht, aber dafür wurden sie um so hilflosere Opfer der „chronischen Misere", die mit der „bestimmteren Sonderung" der Klassen, Dank der Bourgeoisie, nur einen noch ausgeprägteren, reaktionären Charakter erhalten hat.

Außer mit Beck, rechnete Marx in den Feuilletons gegen den „wahren Sozialismus" auch mit Karl Grün ab, und zwar am 21., 25. und 28. November, sowie am 5. und 9. Dezember. Grün hatte ein langstieliges Buch geschrieben, worin er Goethe „vom menschlichen Standpunkte" mißhandelte, das heißt alle langweiligen, kleinlichen und philisterhaften Seiten des großen Dichters zusammensuchte, um daraus den „wahren Menschen" zu destilliren. Grüns Buch ist längst in den Schlünden der Makulatur versunken, aus denen es keine Wiederkehr giebt, und darunter leidet auch die

Kritik von Marx. Jedoch mag hier wenigstens eine charakteristische Probe gegeben werden. So schreibt Marx: „Goethes Urtheil: ‚Nichts ist widerwärtiger als die Majorität‘, denn sie besteht aus wenigen kräftigen Vorgängern, aus Schelmen, die sich akkommodiren, aus Schwachen, die sich assimiliren und der Masse, die nachtrottet, ohne nur im Mindesten zu wissen was sie will‘ — dies echte Spießbürgerurtheil, dessen Unwissenheit und Kurzsichtigkeit nur auf dem beschränkten Terrän eines Sedezstaates möglich ist, gilt Herrn Grün für die ‚Kritik des späteren‘ (das heißt modernen) ‚Gesetzesstaats‘. Wie richtig es sei, erfahre man ‚zum Beispiel in jeder beliebigen Deputirtenkammer‘ ... Ein paar Seiten weiter ist dem Herrn Grün ‚die Julirevolution‘ ‚fatal‘ und schon früher wird der Zollverein scharf getadelt, weil er ‚dem Nackten, Frierenden die Lappen zur Bedeckung seiner Blöße noch vertheuert, um die Stützen des Throns (!!), die freisinnigen Geldherren‘ (die bekanntlich im ganzen Zollverein dem ‚Thron‘ opponiren) ‚etwas wurmfester zu machen.‘ Die ‚Nackten‘ und ‚Frierenden‘ werden bekanntlich in Deutschland überall vorgeschoben, wo es gilt, die Schutzzölle oder irgend eine andere progressive Bourgeoismaßregel zu bekämpfen und der ‚Mensch‘ schließt sich ihnen an." Man sieht beiläufig auch aus diesem Satze, daß Marx die damalige schutzzöllnerische Bewegung in Deutschland als historischen Fortschritt betrachtete.

Im Uebrigen entschuldigt er sich selbst, daß Grün ihn zwinge, nur über eine Seite Goethes zu urtheilen und zwar nicht über Goethes kolossale Seite. Wie Marx selbst über Goethe dachte, konnte er nur in wenigen Sätzen andeuten; er hob als den entscheidenden Punkt den fortwährenden Kampf zwischen dem genialen Dichter und dem behutsamen Frankfurter Rathsherrenkind oder Weimarischen Geheimrath hervor. „So ist Goethe bald kolossal, bald kleinlich; bald trotziges, spottendes, weltverachtendes Genie, bald rücksichtsvoller, genügsamer, enger Philister." Ohne Zweifel war damit der Weg angedeutet, der allein zu einem erschöpfenden Verständniß Goethes führen, der im weiteren Sinn überhaupt die Literaturgeschichte aus den Regionen des belletristelnden Geschwätzes auf die Höhe einer wirklichen Wissenschaft erheben kann.

---

5. Das Kommunistische Manifest.

Die Feuilletons gegen Grün erschienen noch in der Deutschen Brüsseler Zeitung, als sich Marx und Engels bereits in London befanden. Marx hatte eine offizielles Mandat der Demokratischen Gesellschaft, um sie bei

einem großen Meeting zu vertreten, das die Fraternal Democrats am 29. November zur Jahresfeier der polnischen Revolution von 1830 im Saale des kommunistischen Arbeiterbildungsvereins abhielten, und um einen allgemeinen Demokratenkongreß anzuregen, der im September 1848 zusammentreten sollte. In demselben Saale fanden Ende November und Anfang Dezember die mindestens zehntägigen geheimen Verhandlungen über das Programm des reorganisirten Bundes der Kommunisten statt, Verhandlungen, die bekanntlich mit dem Beschlusse endeten, daß Marx und Engels mit der endgiltigen Redaktion des Kommunistischen Manifestes betraut wurden.

Die Reden, die Marx und Engels auf dem Polenmeeting hielten, spiegeln sehr deutlich wieder, daß die polnische Revolution, wie später die Inauguraladresse der Internationalen, so auch das Kommunistische Manifest aus der Taufe gehoben hat. „Das alte Polen", sagte Marx, „ist allerdings verloren, und wir wären die Letzten, seine Wiederherstellung zu wünschen. Aber nicht nur das alte Polen ist verloren. Das alte Deutschland, das alte Frankreich, das alte England, die ganze alte Gesellschaft ist verloren. Der Verlust der alten Gesellschaft ist aber kein Verlust für Die, die Nichts in der alten Gesellschaft zu verlieren haben, und in allen jetzigen Ländern ist dies der Fall für die große Mehrzahl. Sie haben vielmehr Alles zu gewinnen durch den Untergang der alten Gesellschaft, welcher die Bildung einer neuen, nicht mehr auf Klassengegensätzen beruhenden Gesellschaft bedingt." In dem Siege des Proletariats über die Bourgeoisie sah Marx das Befreiungssignal für alle unterdrückten Nationen, und in dem Siege der englischen Proletarier über die englische Bourgeoisie den entscheidenden Schlag für den Sieg aller Unterdrückten über ihre Unterdrücker. „Polen ist daher nicht in Polen, sondern in England zu befreien. Ihr Chartisten habt daher keine frommen Wünsche zur Befreiung der Nationen auszusprechen. Schlagt eure eigenen inländischen Feinde, und ihr dürft dann das stolze Bewußtsein haben, die ganze Gesellschaft geschlagen zu haben." In ganz ähnlichem Sinne sprach Engels.

Um die Mitte Dezember kehrten Marx und Engels nach Brüssel zurück; ihre letzte Arbeit aus dieser Zeit war das gemeinsam verfaßte Kommunistische Manifest. Ein kritischer Kommentar zu der welthistorischen Urkunde wäre so dankenswerth, wie er in gewissem Sinne immer mehr auch zu einer praktischen Nothwendigkeit wird; ein bemerkenswerther Anfang, den Andler damit gemacht hat, zeigt zunächst mehr die Schwierigkeiten der Aufgabe, als daß er sie schon löste. Doch kann an dieser Stelle nur Einiges über denjenigen Abschnitt des Manuskriptes beigebracht werden, der sich mit dem „wahren Sozialismus" beschäftigt.

Es braucht nicht mehr ausführlich dargelegt zu werden, weshalb sich Marx und Engels mit äußerster Schärfe gegen diesen Sozialismus kehrten, dessen Nebel aus der proletarischen Welt gefegt werden mußten, wenn der Bund der Kommunisten sich über seine historische Aufgabe klar werden sollte. Gleichwohl wußten sie den historischen Ursprung des „wahren Sozialismus" gerecht zu würdigen, und selbst schmeichelhaft genug zu rubriziren, indem sie die Art, wie die deutschen Sozialisten die sozialistische und kommunistische Literatur Frankreichs von ihrem philosophischen Standpunkt sich anzueignen suchten, mit der Art verglichen, wie Kant die Forderungen der großen französischen Revolution in Forderungen der „praktischen Vernunft" übersetzt habe.

Auch war es vollkommen richtig, wenn das Kommunistische Manifest die eigentliche Wurzel des „wahren Sozialismus" in der deutschen Pfahlbürgerschaft erblickte. Diese Wurzel hat immer wieder neue Sprößlinge getrieben und treibt sie auch heute noch, so spurlos der „wahre Sozialismus" der vierziger Jahre durch die Welle der Revolution weggeschwemmt worden ist. Ja, die deutsche Pfahlbürgerei reicht bis in die heutige Arbeiterbewegung hinein. In ihrem letzten Jahrzehnt giebt es kein unerbaulicheres Schauspiel, als daß ein Theil der gewerkschaftlich und politisch organisirten Arbeiter sich für jenen Außerordentlichen zu interessiren begann, der den Marxismus auf die ganze Fadheit des „wahren Sozialismus" zurück zu „sublimiren" unternahm und mit den plattesten Witzeleien über die politischen „Welteneichhörnchen" und „Wadenbeißer" Marx und Engels herfiel. Ein Glück wenigstens, daß die heutigen Karl Grüns ihre Demagogie dadurch selbst unschädlich machen, daß sie nicht mehr jenen sittlichen Takt besitzen, der den Karl Grüns der vierziger Jahre jede Liebedienerei vor den herrschenden Klassen verbot!

Damit ist der Punkt berührt, worin das Kommunistische Manifest dem „wahren Sozialismus" wirklich zu viel thut. Es war übertrieben, zu sagen, daß dieser Sozialismus „den deutschen absoluten Regierungen mit ihrem Gefolge von Pfaffen, Schulmeistern, Krautjunkern und Bureaukraten" als „erwünschte Vogelscheuche gegen die drohend aufstrebende Bourgeoisie" gedient habe, und es wäre ungerecht, aus diesen und ähnlichen Sätzen des Manifestes zu folgern, als ob es der damalige deutsche Sozialismus auf eine solche Wirkung angelegt hätte. Er hat durch seine Unklarheit genug gesündigt, mehr als er verantworten kann, aber dem vormärzlichen Absolutismus absichtlich in die Hände zu arbeiten, hat ihm immer fern gelegen, und so weit er es wider seinen Willen gethan hat, ist es in ungleich geringerem Maße geschehen, als man nach der Schilderung des Manifestes annehmen muß. Um ein ganz erschöpfendes Urtheil darüber zu gewinnen,

wäre freilich noch nöthig, die damaligen Tageszeitungen durchzusehen, so die Triersche Zeitung oder auch die Berliner Zeitungshalle, die von der Deutschen Brüsseler Zeitung wiederholt wegen ihrer zweideutigen Haltung angegriffen wurde. Aber die Triersche Zeitung erstreckte ihren Einfluß nur über einen Theil der Rheinprovinz, und die Berliner Zeitungshalle ist nach ihrer Haltung in den Berliner Märztagen doch ein ehrliches Blatt gewesen; dies scheint auch die Ansicht von Marx gewesen zu sein, sonst hätte er ihren Herausgeber Gustav Julius im Jahre 1859 schwerlich einen „zu früh gestorbenen" Schriftsteller genannt.

Entscheidend ist in erster Reihe, daß die Vertreter des „wahren Sozialismus", soweit sich ihre Spuren in den Revolutionsjahren verfolgen lassen, durchaus in der schärfsten politischen Opposition zum Absolutismus und Feudalismus gestanden haben. Von Heß ist es selbstverständlich. Zwar hat ihn die unbarmherzige Kritik des Manifestes an dem „wahren Sozialismus" augenscheinlich verdrossen, was von seinem persönlichen Standpunkt aus ganz begreiflich war, und diesen Groll hatte er noch zur Zeit von Lassalles Arbeiteragitation nicht überwunden, aber an der revolutionären Auffassung der Arbeiterfrage hat er immer festgehalten. Karl Grün saß in der preußischen Versammlung von 1848 auf den Bänken der äußersten Linken, neben d'Ester, dem Gesinnungsgenossen von Marx und Engels. Lüning gab sofort nach Ausbruch der Märzrevolution das Westfälische Dampfboot auf und gründete mit Weydemeyer die Neue Deutsche Zeitung, die als ein durchaus radikales Blatt erst in Darmstadt und dann in Frankfurt erschien. Kriege, der nach Deutschland zurückgekehrt war, gehörte dem Zentralkomite an, das an der Spitze der demokratisch-republikanischen Bewegung in Deutschland stand oder doch stehen sollte, und Semmig trieb Robert Blum, den gefeierten Helden des rebellischen Kleinbürgerthums, in dessen Hochburg Leipzig von links her vorwärts. Es ist damit nicht gesagt, daß sich die „wahren Sozialisten" als besondere Helden in den Revolutionsjahren erwiesen hätten; so blieb namentlich Kriege der alte zerfahrene Kopf, aber zu „Vogelscheuchen" gegen die drohend aufstrebende Bourgeoisie haben sie sich nicht entfernt hergegeben.

Nach 1866 und 1870 sind sie allerdings zum Theil umgefallen, obgleich auch dann schwerlich in einem höheren Prozentsatze, als die Gesinnungsgenossen von Marx und Engels. Deren alter Freund aus den vierziger Jahren, Georg Jung, zählte ebenso wie Otto Lüning zu den sechs Berliner Landtagsabgeordneten, die im Herbste 1867 unter Führung Laskers den Kern der neuen nationalliberalen Fraktion bildeten. Jedenfalls haben die beiden bekanntesten Vertreter des „wahren Sozialismus", haben Karl Grün und Moses Heß auch das Jahr 1870 überstanden. Grün war in

den siebziger Jahren ein ständiger Mitarbeiter an der Wage von Guido Weiß, und Moses Heß hat zu gleicher Zeit, in einem Aufsatze des Leipziger Volksstaats, als Erster die Parallele zwischen Darwin und Marx gezogen als den schöpferischen Erneuerern der Natur- und der Gesellschaftswissenschaft.

So darf man dem deutschen Sozialismus der vierziger Jahre, trotz der beißenden Kritik des Kommunistischen Manifestes, doch dies Zeugniß nicht versagen, daß er, verglichen mit den Möchte-Gern und Darf-Doch-Nicht von heute immerhin eine Art Riese war.

Versammlungen in Elberfeld.

— — — — — — — — — — — — —

Friedrich Engels: Meine Herren! Bei unserer letzten Zusammenkunft ist mir vorgeworfen worden, daß ich meine Beispiele und Belege fast nur aus fremden Ländern, namentlich aus England, genommen habe. Man hat gesagt, Frankreich und England gehe uns Nichts an, wir lebten in Deutschland, und es sei unsere Sache, die Nothwendigkeit und Vortrefflichkeit des Kommunismus für Deutschland zu beweisen. Man hat zugleich uns vorgeworfen, die historische Nothwendigkeit des Kommunismus überhaupt keineswegs genügend dargethan zu haben. Dies ist ganz richtig und war auch nicht anders möglich. Eine historische Nothwendigkeit läßt sich nicht in so kurzer Zeit beweisen, wie die Kongruenz zweier Dreiecke; sie kann nur durch Studium und Eingehen auf weitläufige Voraussetzungen bewiesen werden. Ich will indeß heut das Meinige thun, um diese beiden Vorwürfe zu beseitigen; ich werde zu beweisen suchen, daß der Kommunismus für Deutschland — wenn keine historische, doch eine ökonomische Nothwendigkeit ist.

Betrachten wir zuerst die gegenwärtige soziale Lage Deutschlands. Daß viel Armuth unter uns existirt, ist bekannt. Schlesien und Böhmen haben selbst gesprochen. Von der Armuth der Mosel- und Eifelgegenden wußte die Rheinische Zeitung Viel zu erzählen. Im Erzgebirge herrscht seit undenklicher Zeit fortwährendes großes Elend. Nicht besser sieht es in der Senne und den westfälischen Leinendistrikten aus. Von allen Gegenden Deutschlands her wird geklagt, und es ist auch nicht anders zu erwarten. Unser Proletariat ist zahlreich und muß es sein, wie wir bei der oberflächlichsten Betrachtung unserer sozialen Lage einsehen müssen. Daß in den Industriebezirken ein zahlreiches Proletariat sein muß, liegt in der Natur der Sache. Die Industrie kann nicht ohne eine große Zahl von Arbeitern existiren, die ihr gänzlich zu Gebote stehen, nur für sie arbeiten und auf jeden anderen Erwerb verzichten, die industrielle Beschäftigung macht bei dem Bestehen der Konkurrenz

jede andere Beschäftigung unmöglich. Daher finden wir in allen Industriedistrikten ein Proletariat, das zu zahlreich, zu augenscheinlich ist, als daß es geleugnet werden könnte.

In den Ackerbaudistrikten dagegen soll kein Proletariat existiren, wie von vielen Seiten behauptet wird. Aber wie ist dies möglich? In den Gegenden, wo großer Grundbesitz vorherrscht, ist ein solches Proletariat nothwendig; die großen Wirthschaften haben Knechte und Mägde nöthig, können nicht ohne Proletarier existiren. In den Gegenden, wo der Grundbesitz parzellirt ist, läßt sich das Aufkommen einer besitzlosen Klasse ebenfalls nicht vermeiden; man theilt die Güter bis zu einem gewissen Grade, und dann hört das Theilen auf; und da dann nur Einer aus der Familie das Gut übernehmen kann, so müssen die Anderen wohl Proletarier, besitzlose Arbeiter werden. Dabei geht das Theilen denn gewöhnlich so lange voran, bis das Gut zu klein ist, um eine Familie ernähren zu können, und es bildet sich eine Klasse von Leuten, die wie die kleine Mittelklasse der Städte, einen Uebergang aus der besitzenden in die besitzlose Klasse bildet, durch ihren Besitz von anderer Beschäftigung zurückgehalten und doch nicht befähigt, von ihm zu leben. Auch unter dieser Klasse herrscht großes Elend.

Daß dieses Proletariat an Zahl stets zunehmen muß, dafür bürgt uns die zunehmende Verarmung der Mittelklasse und die Tendenz des Kapitals, sich in wenigen Händen zu konzentriren. Ich brauche heute wohl auf diese Punkte nicht zurückzukommen und bemerke nur, daß diese Ursachen, welche das Proletariat fortwährend erzeugen und vermehren, dieselben bleiben und dieselben Folgen haben werden, so lange die Konkurrenz besteht. Unter allen Umständen muß das Proletariat nicht nur fortexistiren, sondern sich auch fortwährend ausdehnen, eine immer drohendere Macht in unserer Gesellschaft werden, so lange wir fortfahren, Jeder auf eigene Faust und im Gegensatze zu allen Anderen zu produziren. Das Proletariat wird aber einmal eine Stufe der Macht und Einsicht erreichen, bei der es sich den Druck des ganzen sozialen Gebäudes, das fortwährend auf seinen Schultern ruht, nicht mehr wird gefallen lassen, wo es eine gleichmäßigere Vertheilung der sozialen Lasten und Rechte verlangen wird; und dann wird — wenn sich die menschliche Natur bis dahin nicht ändert — eine soziale Revolution nicht zu vermeiden sein.

Dies ist eine Frage, auf die unsere Oekonomen bis jetzt noch gar nicht eingegangen sind. Sie kümmern sich nicht um die Vertheilung,

sondern blos um die Erzeugung des Nationalreichthums. Wir wollen indeß für einen Augenblick davon abstrahiren, daß, wie eben bewiesen, eine soziale Revolution überhaupt schon die Folge der Konkurrenz ist; wir wollen einmal die einzelnen Formen, unter denen die Konkurrenz auftritt, die verschiedenen ökonomischen Möglichkeiten für Deutschland betrachten und sehen, was die Folge einer jeden sein muß.

Deutschland oder, genauer zu sprechen, der deutsche Zollverein hat für den Augenblick einen Juste-Milieu-Tarif. Unsere Zölle sind zu wirklichen Schutzzöllen zu niedrig, zur Handelsfreiheit zu hoch. So sind drei Dinge möglich: Entweder gehen wir zur vollständigen Handelsfreiheit über, oder wir schützen unsere Industrie durch hinreichende Zölle, oder wir bleiben bei dem jetzigen System. Sehen wir die einzelnen Fälle an!

Wenn wir die Handelsfreiheit proklamiren und unsere Zölle aufheben, so ist unsere gesammte Industrie mit Ausnahme weniger Zweige ruinirt. Von Baumwollspinnerei, von mechanischer Weberei, von den meisten Zweigen der Baumwollen- und Wollenindustrie, von bedeutenden Branchen der Seidenindustrie, von beinahe der ganzen Eisengewinnung und Eisenverarbeitung kann dann keine Rede mehr sein. Die in allen diesen Zweigen plötzlich brotlos gewordenen Arbeiter würden in Massen auf den Ackerbau und die Trümmer der Industrie geworfen werden, der Pauperismus würde überall aus dem Boden wachsen, die Zentralisation des Besitzes in den Händen Weniger würde durch eine solche Krisis beschleunigt werden und, nach den Vorgängen in Schlesien zu urtheilen, wäre die Folge dieser Krisis nothwendig eine soziale Revolution.

Oder wir verschaffen uns Schutzzölle. Diese sind neuerdings die Schoßkinder unserer meisten Industriellen geworden und verdienen daher nähere Betrachtung. Herr List hat die Wünsche unserer Kapitalisten in ein System gebracht, und an dieses von ihnen ziemlich allgemein als Kredo anerkannte System will ich mich halten. Herr List schlägt allmälig steigende Schutzzölle vor, die endlich hoch genug werden sollen, daß sie dem Fabrikanten den inländischen Markt sichern; dann sollen sie eine Zeit lang auf dieser Höhe bleiben und dann allmälig wieder erniedrigt werden, so daß endlich, nach einer Reihe von Jahren, aller Schutz aufhört. Nehmen wir einmal an, dieser Plan werde ausgeführt, die steigenden Schutzzölle seien dekretirt. Die Industrie wird sich heben, das noch müssige Kapital wird sich auf industrielle Unternehmungen

werfen, die Nachfrage nach Arbeitern und mit ihr der Lohn wird steigen, die Armenhäuser leeren sich, es tritt ein allem Anschein nach höchst blühender Zustand ein. Dies dauert so lange, bis unsere Industrie ausgedehnt genug ist, um den heimischen Markt zu versorgen. Weiter kann sie sich nicht ausdehnen, denn da sie den heimischen Markt ohne Schutz nicht behaupten kann, so wird sie noch viel weniger auf neutralen Märkten gegen die auswärtige Konkurrenz etwas ausrichten. Jetzt, meint Herr List, würde indeß die inländische Industrie schon stark genug sein, um weniger Schutz zu bedürfen, und die Herabsetzung könne anfangen. Geben wir dies für einen Augenblick zu. Die Zölle werden erniedrigt. Wenn nicht bei der ersten, so tritt doch ganz gewiß bei der zweiten oder dritten Zollherabsetzung eine solche Verringerung des Schutzes ein, daß die auswärtige, sagen wir geradezu die englische Industrie, auf dem deutschen Markte mit unserer eigenen konkurriren kann. Herr List wünscht dies selbst. Was werden aber die Folgen davon sein? Die deutsche Industrie hat von diesem Augenblick an alle Schwankungen, alle Krisen der englischen mit auszuhalten. Sobald die überseeischen Märkte mit englischen Waaren überfüllt sind, werden die Engländer, gerade wie sie es jetzt thun, und wie Herr List es mit vieler Rührung schildert, ihre sämmtlichen Vorräthe auf den deutschen Markt, den nächsten zugänglichen, werfen und so den Zollverein wieder zu ihrem „Tröbelmagazin“ machen. Dann wird die englische Industrie sich bald wieder erholen, weil sie die ganze Welt zum Markte hat, weil die ganze Welt ihrer nicht entbehren kann, während die deutsche nicht einmal für ihren eigenen Markt unentbehrlich ist, während sie in ihrem eigenen Hause die Konkurrenz der Engländer fürchten muß und an dem Ueberfluß der während der Krisis ihren Abnehmern zugeworfenen englischen Waaren laborirt. Dann wird unsere Industrie alle schlechten Perioden der englischen bis auf die Hefen zu kosten haben, während sie an den Glanzperioden dieser letzteren nur bescheidenen Antheil nehmen kann — kurz, dann werden wir gerade so weit sein, wie wir jetzt sind. Und damit wir gleich das Endresultat bekommen, dann wird derselbe gedrückte Zustand eintreten, in welchem jetzt die halbgeschützten Zweige sich befinden, dann wird ein Etablissement nach dem anderen eingehen, ohne daß neue entstehen, dann werden unsere Maschinen veralten, ohne daß wir im Stande sein werden, sie durch neue, verbesserte zu ersetzen, dann wird der Stillstand in einen Rückschritt sich verwandeln und nach

Herrn Lists eigener Behauptung ein Industriezweig nach dem anderen verkommen und endlich ganz eingehen. Dann aber haben wir ein zahlreiches Proletariat, das durch die Industrie geschaffen wurde und nun keine Lebensmittel, keine Arbeit hat; und dann wird dies Proletariat mit der Forderung an die besitzende Klasse treten, beschäftigt und ernährt zu werden.

Das wird der Fall sein, wenn die Schutzzölle herabgesetzt werden. Nehmen wir nun an, sie würden nicht herabgesetzt, sie blieben stehen, und man wollte abwarten, daß die Konkurrenz der inländischen Fabrikanten unter sich sie illusorisch mache, um sie dann herabzusetzen. Die Folge hiervon wird sein, daß die deutsche Industrie, sobald sie im Stande ist, den heimischen Markt zu versorgen, still steht. Neue Etablissements sind nicht nöthig, da die bestehenden für den Markt ausreichen und an neue Märkte, wie schon oben gesagt, nicht zu denken ist, so lange man überhaupt des Schutzes bedarf. Aber eine Industrie, deren Ausdehnung nicht fortschreitet, kann sich auch nicht vervollkommnen. Wie nach Außen, wird sie nach Innen stationär. Die Verbesserung der Maschinen existirt für sie nicht. Die alten Maschinen kann man doch nicht wegwerfen, und für die neuen finden sich keine neuen Etablissements, in denen sie Anwendung finden könnten. Andere Nationen schreiten indeß voran, und der Stillstand unserer Industrie wird wieder ein Rückschritt. Bald werden die Engländer durch ihren Fortschritt befähigt sein, so wohlfeil zu produziren, daß sie mit unserer zurückgebliebenen Industrie troß des Schutzzolles auf unserem eigenen Markte konkurriren können, und da im Kampfe der Konkurrenz, wie in jedem anderen Kampfe, der Stärkere siegt, so ist unsere endliche Niederlage gewiß. Dann tritt derselbe Fall ein, von dem ich eben sprach: das künstlich erzeugte Proletariat wird von den Besitzenden etwas verlangen, was sie, so lange sie exklusiv Besitzende bleiben wollen, nicht leisten können, und die soziale Revolution tritt ein.

Jetzt ist noch ein Fall möglich, nämlich der sehr unwahrscheinliche, daß es uns Deutschen durch die Schutzzölle gelingen werde, unsere Industrie dahin zu bringen, daß sie ohne Schutz gegen die Engländer konkurriren könne. Nehmen wir an, dies sei der Fall: was wird die Folge davon sein? Sobald wir anfangen, den Engländern auf auswärtigen neutralen Märkten Konkurrenz zu machen, so wird sich ein Kampf auf Tod und Leben zwischen unserer und der englischen Industrie

erheben. Die Engländer werden alle ihre Kräfte aufbieten, um uns aus den bisher von ihnen versorgten Märkten entfernt zu halten; sie müssen es, weil sie hier an ihrer Lebensquelle, an dem gefährlichsten Punkt angegriffen werden. Und mit all den Mitteln, die ihnen zu Gebote stehen, mit all den Vortheilen einer hundertjährigen Industrie wird es ihnen gelingen, uns zu schlagen. Sie werden unsere Industrie auf unseren eigenen Markt beschränkt halten und sie dadurch stationär machen — und dann tritt derselbe Fall ein, der eben entwickelt wurde: wir bleiben stehen, die Engländer schreiten vorwärts, und unsere Industrie ist bei ihrem unvermeidlichen Verfall nicht im Stande, das durch sie künstlich erzeugte Proletariat zu ernähren — die soziale Revolution tritt ein.

Gesetzt aber, wir besiegten die Engländer auch auf neutralen Märkten, wir rissen einen ihrer Abzugskanäle nach dem anderen an uns — was hätten wir in diesem, so gut wie unmöglichen Fall, gewonnen? Im glücklichsten Falle würden wir dann die industrielle Karriere, die England uns vorgemacht hat, noch einmal durchmachen und über kurz oder lang da ankommen, wo England jetzt steht, nämlich am Vorabende einer sozialen Revolution. Aller Wahrscheinlichkeit nach würde es aber so lange gar nicht dauern. Durch die fortwährenden Siege der deutschen Industrie würde die englische nothwendig ruinirt, und die ohnehin den Engländern nothwendig bevorstehende massenhafte Erhebung des Proletariats gegen die besitzenden Klassen nur beschleunigt. Die schnell eintretende Brotlosigkeit würde die englischen Arbeiter zur Revolution treiben, und wie die Dinge jetzt stehen, würde eine solche soziale Revolution auf die Länder des Kontinents, namentlich Frankreich und Deutschland, eine ungeheure Rückwirkung ausüben, die um so stärker werden müßte, je mehr durch die forzirte Industrie in Deutschland ein künstliches Proletariat erzeugt worden wäre. Eine solche Umwälzung würde sogleich europäisch werden und die Träume unserer Fabrikanten von einem industriellen Monopol Deutschlands sehr unsanft stören. Daß aber eine englische und eine deutsche Industrie friedlich neben einander bestehen könnten, das macht schon die Konkurrenz unmöglich. Eine jede Industrie muß, ich wiederhole es, fortschreiten, um nicht zurückzubleiben und unterzugehen, sie muß sich ausdehnen, neue Märkte erobern, fortwährend durch neue Etablissements vergrößert werden, um fortschreiten zu können. Da aber, seitdem China offen steht, keine

neuen Märkte mehr erobert werden, sondern nur die bestehenden besser ausgebeutet werden können, da also die Ausdehnung der Industrie in Zukunft langsamer gehen wird als bisher, so kann England jetzt noch viel weniger einen Konkurrenten dulden, als dies bisher der Fall war. Es muß, um seine Industrie vor dem Untergange zu schützen, die Industrie aller anderen Länder darniederhalten; die Behauptung des industriellen Monopols ist für England nicht mehr eine bloße Frage des größeren oder geringeren Gewinnes, sie ist eine Lebensfrage geworden. Der Kampf der Konkurrenz zwischen Nationen ist ohnehin schon viel heftiger, viel entscheidender, als der zwischen Individuen, weil es ein konzentrirterer Kampf, ein Kampf von Massen ist, den nur der entschiedene Sieg des einen und die entschiedene Niederlage des anderen Theils endigen kann. Und darum würde auch ein solcher Kampf zwischen uns und den Engländern, mag sein Resultat sein, wie es will, weder für unsere noch für die englischen Industriellen von Vortheil sein, sondern nur, wie ich eben entwickelte, eine soziale Revolution nach sich ziehen.

Wir haben demnach gesehen, was Deutschland sowohl von der Handelsfreiheit, wie von dem Schutzsystem in allen möglichen Fällen zu erwarten hat. Wir hätten nur noch eine ökonomische Möglichkeit vor uns, nämlich den Fall, daß wir bei dem jetzt bestehenden Juste-Milieu-Zöllen blieben! Wir haben aber schon oben gesehen, was die Folgen davon sein würden. Unsere Industrie müßte, ein Zweig nach dem anderen, zu Grunde gehen, die Industriearbeiter würden brotlos werden, und wenn die Brotlosigkeit bis auf einen gewissen Grad gediehen, in einer Revolution gegen die besitzenden Klassen losbrechen.

Sie sehen also auch im Einzelnen das bestätigt, was ich im Anfange allgemein, von der Konkurrenz überhaupt ausgehend, entwickelte — nämlich daß die unvermeidliche Folge unserer bestehenden sozialen Verhältnisse unter allen Bedingungen und in allen Fällen eine soziale Revolution sein wird. Mit derselben Sicherheit, mit der wir aus gegebenen mathematischen Grundsätzen einen neuen Satz entwickeln können, mit derselben Sicherheit können wir aus den bestehenden ökonomischen Verhältnissen und den Prinzipien der Nationalökonomie auf eine bevorstehende soziale Revolution schließen. Sehen wir uns indeß diese Umwälzung einmal etwas näher an: in welcher Gestalt wird sie auftreten, was werden ihre Resultate sein, worin wird sie sich von den

bisherigen sozialen Umwälzungen unterscheiden? Eine soziale Revolution ist ganz etwas Anderes, als die bisherigen politischen Revolutionen; sie geht nicht, wie diese, gegen das Eigenthum des Monopols, sondern gegen das Monopol des Eigenthums; eine soziale Revolution, das ist der offene Krieg der Armen gegen die Reichen. Und solch ein Kampf, in dem alle die Triebfedern und Ursachen unverhohlen und offen zu ihrer Wirkung kommen, die in den bisherigen historischen Konflikten dunkel und versteckt zu Grunde liegen, solch ein Kampf droht allerdings heftiger und blutiger werden zu wollen, als alle seine Vorgänger. Das Resultat dieses Kampfes kann ein zwiefaches sein. Entweder greift die sich empörende Partei nur die Erscheinung, nicht das Wesen, nur die Form, nicht die Sache selbst an, oder sie geht auf die Sache selbst ein und faßt das Uebel bei der Wurzel selbst an. Im ersten Falle wird man das Privateigenthum bestehen lassen und nur anders vertheilen, so daß die Ursachen bestehen bleiben, welche den jetzigen Zustand herbeigeführt haben und über kurz oder lang wieder einen ähnlichen Zustand und eine neue Revolution herbeiführen müssen. Aber ist dies möglich? Wo finden wir eine Revolution, die das nicht wirklich durchgesetzt hätte, wovon sie ausging? Die englische Revolution setzte sowohl die religiösen wie die politischen Grundsätze durch, deren Bekämpfung von Seiten Karls I. sie hervorrief; die französische Bourgeoisie hat in ihrem Kampfe mit dem Adel und der alten Monarchie Alles erobert, was sie wünschte, alle die Mißbräuche abgestellt, die sie zum Aufstande trieben. Und der Aufstand der Armen sollte eher ruhen, bis er die Armuth und ihre Ursachen abgeschafft hätte? Es ist nicht möglich, es würde gegen alle geschichtliche Erfahrung streiten, so etwas anzunehmen. Auch der Bildungsstand der Arbeiter, besonders in England und Frankreich, erlaubt uns nicht, dies für möglich zu halten. Es bleibt also Nichts übrig, als die andere Alternative, nämlich daß die zukünftige soziale Revolution auch auf die wirklichen Ursachen der Noth und Armuth, der Unwissenheit und des Verbrechens eingehen, daß sie also eine wirkliche soziale Reform durchsetzen werde. Und dies kann nur durch die Proklamation des kommunistischen Prinzips geschehen. Betrachten Sie nur die Gedanken, welche den Arbeiter in den Ländern, wo auch der Arbeiter denkt, bewegen; sehen Sie in Frankreich die verschiedenen Fraktionen der Arbeiterbewegung, ob sie nicht alle kommunistisch sind, gehen Sie nach England und hören Sie, was für Vorschläge

den Arbeitern zur Verbesserung ihrer Lage gemacht werden — ob sie nicht alle auf dem Prinzip des gemeinschaftlichen Eigenthums beruhen; studiren Sie die verschiedenen Systeme der sozialen Reform, wie viele von ihnen Sie finden werden, die nicht kommunistisch sind? Von allen Systemen, die heute noch von Bedeutung sind, ist das einzige nicht kommunistische das von Fourier, der seine Aufmerksamkeit mehr auf die soziale Organisation der menschlichen Thätigkeit, als auf die Vertheilung ihrer Erzeugnisse richtete. Alle diese Thatsachen rechtfertigen den Schluß, daß eine zukünftige soziale Revolution mit der Durchführung des kommunistischen Prinzips endigen werde, und lassen kaum eine andere Möglichkeit zu.

Sind diese Folgerungen richtig, ist die soziale Revolution und der praktische Kommunismus das nothwendige Resultat unserer bestehenden Verhältnisse — so werden wir uns vor allen Dingen mit den Maßregeln zu beschäftigen haben, wodurch wir einer gewaltsamen und blutigen Umwälzung der sozialen Zustände vorbeugen können. Und da giebt es nur ein Mittel, nämlich die friedliche Einführung oder wenigstens Vorbereitung des Kommunismus. Wollen wir also nicht die blutige Lösung des sozialen Problems, wollen wir nicht den täglich größer werdenden Widerspruch zwischen der Bildung und der Lebenslage unserer Proletarier sich bis zu der Spitze steigern lassen, wo nach allen unsern Erfahrungen über die menschliche Natur die brutale Gewalt, die Verzweiflung und Rachgier diesen Widerspruch lösen wird, dann müssen wir uns ernstlich und unbefangen mit der sozialen Frage beschäftigen; dann müssen wir uns angelegen sein lassen, das Unsrige zur Vermenschlichung der Lage der modernen Heloten beizutragen. Und wenn vielleicht Manchem von Ihnen es scheinen möchte, als ob die Hebung der bis jetzt erniedrigten Klassen nicht ohne eine Erniedrigung seiner eigenen Lebenslage geschehen könnte, so ist doch zu bedenken, daß es sich darum handelt, eine solche Lebenslage für alle Menschen zu schaffen, daß ein Jeder seine menschliche Natur frei entwickeln, mit seinem Nächsten in einem menschlichen Verhältniß leben kann und vor keinen gewaltsamen Erschütterungen seiner Lebenslage sich zu fürchten braucht; so ist zu bedenken, daß Dasjenige, was Einzelne aufopfern sollen, nicht ihr wahrhaft menschlicher Lebensgenuß, sondern nur der durch unsere schlechten Zustände erzeugte Schein des Lebensgenusses ist, Etwas, was wider die eigene Vernunft und das eigene Herz Derer geht, die sich jetzt

dieser scheinbaren Vorzüge erfreuen. Das wahrhaft menschliche Leben mit allen seinen Bedingungen und Bedürfnissen wollen wir so wenig zerstören, daß wir es im Gegentheil erst recht herzustellen wünschen. Und wenn Sie, auch abgesehen davon, nur einmal recht bedenken wollen, auf was unser jetziger Zustand in seinen Folgen hinauslaufen muß, in welches Labyrinth von Widersprüchen und Unordnungen er uns führt — dann werden Sie es gewiß der Mühe werth finden, die soziale Frage ernsthaft und gründlich zu studiren. Und wenn ich Sie dazu veranlassen kann, dann ist der Zweck meines Vortrags vollständig erreicht.

Das Fest der Nationen in London.

(Zur Feier der Errichtung der französischen Republik, 22. September 1792.)

„Was gehen uns die Nationen an? Was geht uns die französische Republik an? Sind nicht die Nationen längst begriffen, haben sie nicht alle ihre Stelle von uns angewiesen erhalten, haben wir nicht die Deutschen im theoretischen, die Franzosen im politischen Fach, die Engländer in der bürgerlichen Gesellschaft untergebracht? Und vollends die französische Republik! Was ist bei einer Entwicklungsstufe zu feiern, die längst überwunden ist, die sich durch ihre eigenen Konsequenzen aufgehoben hat! Wenn ihr uns etwas aus England berichten wollt, entwickelt lieber die neueste Phase, in die das sozialistische Prinzip getreten ist, erzählt uns, ob noch immer der einseitige englische Sozialismus nicht einsieht, wie tief er unter unserer prinzipiellen Höhe steht, wie er nur auf die Stelle eines Moments, und zwar eines aufgehobenen Moments, Anspruch machen kann!"

Ruhig, liebes Deutschland! Die Nationen und die französische Republik gehen uns sehr viel an.

Die Fraternisirung der Nationen, wie sie jetzt überall durch die extreme, politische Partei gegenüber dem alten naturwüchsigen Nationalegoismus und dem heuchlerischen privategoistischen Kosmopolitismus der Handelsfreiheit vollzogen wird, ist mehr werth als sämmtliche deutsche Theorien über den wahren Sozialismus.

Die Fraternisirung der Nationen unter der Fahne der modernen Demokratie, wie sie von der französischen Revolution ausgegangen, im französischen Kommunismus und englischen Chartismus sich entwickelt hat, zeigt, daß die Massen und ihre Repräsentanten besser wissen, was die Glocke geschlagen hat, als die deutsche Theorie.

„Aber davon ist ja gar nicht die Rede! Wer spricht denn von der Fraternisirung, wie sie 2c., von der Demokratie, wie sie 2c.? Wir sprechen von der Fraternisirung der Nationen an und für sich, von der Fraternisirung der Nationen, von der Demokratie, von der Demo-

kratie schlechthin, von der Demokratie als solcher. Habt ihr denn euren Hegel ganz vergessen?"

Wir sind keine Römer, wir rauchen Tabak. Wir sprechen nicht von der antinationalen Bewegung, die jetzt in der Welt vor sich geht, wir sprechen von der Aufhebung der Nationalitäten, die sich vermittelst des reinen Gedankens — mit Hilfe der Phantasie, in Ermangelung der Thatsachen — in unserm Kopfe vollzieht. Wir sprechen nicht von der wirklichen Demokratie, der ganz Europa in die Arme rennt und die eine ganz besondere Demokratie ist, unterschieden von allen früheren Demokratien, wir sprechen von einer ganz andern Demokratie, die den Durchschnitt der griechischen, römischen, amerikanischen und französischen Demokratie bildet, kurz vom Begriff der Demokratie. Wir sprechen nicht von den Dingen, die dem 19. Jahrhundert angehören, und schlecht und vergänglich sind, wir sprechen von den Kategorien, die ewig sind und die da existirten, „ehe denn die Berge waren". Kurz, wir sprechen nicht von Dem, wovon die Rede ist, sondern von ganz etwas Anderem.

Um die Sache kurz zu fassen: wenn heutzutage bei Engländern und Franzosen und bei denjenigen Deutschen, die bei der praktischen Bewegung betheiligt, die keine Theoretiker sind, von Demokratie, von Fraternisirung der Nationen die Rede ist, so hat man sich dabei durchaus nichts blos Politisches zu denken. Dergleichen Phantasien existiren nur noch bei den deutschen Theoretikern und einigen wenigen Ausländern, die nicht zählen. In der Wirklichkeit haben diese Worte jetzt einen sozialen Sinn, in den die politische Bedeutung aufgeht. Schon die Revolution war etwas ganz Anderes, als der Kampf um diese und jene Staatsform, wie man sich in Deutschland noch häufig genug einbildet. Der Zusammenhang der meisten Insurrektionen jener Zeit mit einer Hungersnoth, die Bedeutung, die die Proviantirung der Hauptstadt und die Vertheilung der Vorräthe schon von 1789 an hat, das Maximum, die Gesetze gegen den Aufkauf der Lebensmittel, der Schlachtruf der revolutionären Armeen: guerre aux palais, paix aux chaumières — das Zeugniß der Karmagnole, nach der der Republikaner neben du fer und du coeur auch du pain haben muß — und hundert andere auf der Hand liegende Aeußerlichkeiten beweisen schon, abgesehen von aller genauen Untersuchung der Thatsachen, wie sehr die damalige Demokratie etwas ganz Anderes war, als eine bloße politische Organisation. Ohnehin ist es bekannt, daß die Konstitution von 1793 und der Terrorismus

von derjenigen Partei ausging, die sich auf das empörte Proletariat stützte, daß der Sturz Robespierres den Sieg der Bourgeoisie über das Proletariat bezeichnet, daß die Verschwörung Babeufs für die Gleichheit die letzten Konsequenzen der 93er Demokratie — so weit sie damals möglich waren — an den Tag brachte. Die französische Revolution war von Anfang bis zu Ende eine soziale Bewegung, und nach ihr ist eine rein politische Demokratie vollends ein Unding geworden.

Die Demokratie, das ist heutzutage der Kommunismus. Eine andere Demokratie kann nur noch in den Köpfen theoretischer Visionäre existiren, die sich nicht um die wirklichen Ereignisse kümmern, bei denen nicht die Menschen und die Umstände die Prinzipien, sondern die Prinzipien sich selbst entwickeln. Die Demokratie ist proletarisches Prinzip, Prinzip der Massen geworden. Die Massen mögen über diese einzig richtige Bedeutung der Demokratie mehr oder weniger klar sein, aber für Alle liegt wenigstens das dunkle Gefühl der sozialen gleichen Berechtigung in der Demokratie. Die demokratischen Massen können bei der Berechnung der kommunistischen Streitkräfte ruhig mitgezählt werden. Und wenn sich die proletarischen Parteien verschiedener Nationen vereinigen, so haben sie ganz Recht, das Wort Demokratie auf ihre Fahne zu schreiben, denn mit Ausnahme Derjenigen, die nicht zählen, sind im Jahre 1846 alle europäischen Demokraten mehr oder weniger klare Kommunisten.

Die Feier der französischen Republik ist trotz aller „Ueberwindung" derselben für die Kommunisten aller Länder ebenfalls vollständig berechtigt. Erstens sind alle Völker, die dumm genug waren, sich zur Bekämpfung der Revolution gebrauchen zu lassen, den Franzosen öffentliche Genugthuung schuldig, seitdem sie einsehen gelernt haben, welch eine Sottise sie aus Unterthanentreue begingen; zweitens ist die ganze europäische soziale Bewegung von heute nur der zweite Akt der Revolution, nur die Vorbereitung für das Denouement des Dramas, das 1789 in Paris anfing und jetzt ganz Europa zu seinem Schauplatz hat; drittens ist es in unserer feigen, selbstsüchtigen, bettelhaften Bourgeoisepoche an der Zeit, das Gedächtniß jener großen Jahre zurückzurufen, wo ein ganzes Volk einen Augenblick alle Feigheit, alle Selbstsucht und Bettelhaftigkeit bei Seite warf, wo es Männer gab, die den Muth der Ungesetzlichkeit hatten, die vor Nichts zurückschreckten, und deren stählerne Energie es durchsetzte, daß vom 31. Mai 1793 bis zum

26. Juli 1794 keine Memme, kein Krämer, kein Agioteur, kurz kein Bourgeois sich sehen lassen durfte. Wahrhaftig, es ist nöthig, in der Zeit, wo ein Rothschild den europäischen Frieden zusammenhält, ein Vetter-Köchlin um Schutzzölle, ein Cobden um Handelsfreiheit schreit, und ein Diergardt die Erlösung der sündigen Menschheit durch Vereine zur Hebung der arbeitenden Klassen predigt — wahrhaftig, es ist nöthig, zu erinnern an Marat und Danton, Saint Just und Babeuf, an die Siegesfreude von Jemappes und Fleurus. Wenn diese gewaltige Zeit, diese ehernen Charaktere nicht noch immer in unsere Zeit hereinragten, wahrhaftig, die Menschheit müßte verzweifeln und sich einem Vetter-Köchlin, Cobden oder Diergardt auf Diskretion in die Arme stürzen.

Endlich hat die Fraternisirung der Nationen heutzutage ebenfalls mehr als je eine rein soziale Bedeutung. Die Hirngespinste von europäischer Republik, ewigem Frieden unter der politischen Organisation sind ebenso lächerlich geworden wie die Phrasen von der Vereinigung der Völker unter der Aegide allgemeiner Handelsfreiheit; und während so alle chimärischen Sentimentalitäten dieser Art ganz außer Kurs kommen, fangen die Proletarier aller Nationen, ohne viel Wesens davon zu machen, schon an, unter dem Banner der kommunistischen Demokratie wirklich zu fraternisiren. Die Proletarier sind auch die Einzigen, die dies wirklich können; denn die Bourgeoisie hat in jedem Lande ihre Spezialinteressen und kann, da ihr das Interesse das Höchste ist, nie über die Nationalität hinauskommen; und die paar Theoretiker bringen mit all ihren schönen „Prinzipien" Nichts fertig, weil sie diese widersprechenden Interessen, wie überhaupt alles Bestehende, ruhig fortbestehen lassen und nur Phrasen machen können. Die Proletarier aber haben in allen Ländern ein und dasselbe Interesse, einen und denselben Feind, einen und denselben Kampf vor sich; die Proletarier sind der großen Masse nach schon von Natur ohne Nationalvorurtheile, und ihre ganze Bildung und Bewegung ist wesentlich humanitarisch, antinational. Die Proletarier allein können die Nationalität vernichten, das erwachende Proletariat allein kann die verschiedenen Nationen fraternisiren lassen.

— — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — —

F. Engels.

Ein Fragment Fouriers über den Handel.

Die Deutschen fangen nachgerade an, auch die kommunistische Bewegung zu verderben. Wie immer, auch hier die Letzten und Unthätigsten, glauben sie ihre Schläfrigkeit durch Verachtung ihrer Vorgänger und philosophische Renommage verdecken zu können. Kaum existirt der Kommunismus in Deutschland, so wird er von einem ganzen Heere spekulativer Köpfe akkaparirt, die Wunders meinen, was sie gethan hätten, wenn sie Sätze, die in Frankreich und England schon zu Trivialitäten geworden, in die Sprache der Hegelschen Logik übertragen, und diese neue Weisheit als etwas noch nie Dagewesenes, als die „wahre deutsche Theorie" in die Welt schicken, um dann recht nach Herzenslust auf die „schlechte Praxis", auf die „Lächeln erregenden" sozialen Systeme der bornirten Engländer und Franzosen Koth werfen zu können. Diese allzeit fertige deutsche Theorie, die das unendliche Glück gehabt hat, ein wenig in die Hegelsche Geschichtsphilosophie hineinriechen zu können und von irgend einem dürren Berliner Professor in den Schematismus der ewigen Kategorien eingereiht zu werden, die dann vielleicht Feuerbach, einige deutsche kommunistische Schriften und Herrn Stein über französischen Sozialismus durchgeblättert hat — diese deutsche Theorie von der allerschlechtesten Sorte hat sich bereits ohne alle Schwierigkeit den französischen Sozialismus und Kommunismus nach Herrn Stein zurecht konstruirt, ihm eine untergeordnete Stelle angewiesen, ihn „überwunden", ihn in die „höhere Entwicklungsstufe" der allzeit fertigen „deutschen Theorie" „aufgehoben". Es fällt ihr natürlich nicht ein, sich einigermaßen mit den aufzuhebenden Sachen selbst bekannt zu machen, Fourier, Saint-Simon, Owen und die französischen Kommunisten anzusehen — die mageren Auszüge des Herrn Stein genügen vollkommen, um diesen brillanten Sieg der deutschen Theorie über die lahmen Versuche des Auslandes zu Stande zu bringen.

Diesem komischen Stolz der deutschen Theorie, die nicht sterben kann, gegenüber ist es durchaus nöthig, den Deutschen einmal vorzuhalten,

was sie dem Auslande Alles verdanken, seitdem sie sich mit sozialen Fragen beschäftigen. Unter all den pomphaften Redensarten, die jetzt in der deutschen Literatur als die Grundprinzipien des wahren, reinen, deutschen, theoretischen Kommunismus und Sozialismus ausgerufen werden, ist bis jetzt auch nicht ein einziger Gedanke, der auf deutschem Boden gewachsen wäre. Was die Franzosen und Engländer schon vor zehn, zwanzig, ja vierzig Jahren gesagt — und sehr gut, sehr klar, in sehr schöner Sprache gesagt hatten, das haben die Deutschen jetzt endlich seit einem Jahre stückweise kennen gelernt und verhegelt, oder im allerbesten Falle haben sie es nachträglich noch einmal erfunden und in viel schlechterer, abstrakterer Form als ganz neue Erfindung drucken lassen. Ich nehme hiervon meine eigenen Arbeiten nicht aus. Was den Deutschen eigenthümlich ist, ist nur die schlechte, abstrakte, unverständliche und schiefe Form, in der sie diese Gedanken ausgedrückt haben. Und wie es echten Theoretikern geziemt, haben sie bis jetzt von den Franzosen — die Engländer kennen sie fast noch gar nicht — außer den allerallgemeinsten Prinzipien nur das Schlechteste und Theoretischste, die Schematisirung der zukünftigen Gesellschaft, die sozialen Systeme ihrer Kenntnißnahme für würdig befunden. Die beste Seite, die Kritik der bestehenden Gesellschaft, die wirkliche Grundlage, die Hauptaufgabe aller Beschäftigung mit sozialen Fragen, hat man ruhig bei Seite geschoben. Davon gar nicht zu sprechen, daß diese weisen Theoretiker den einzigen Deutschen, der wirklich etwas gethan hat, Weitling, ebenfalls mit Verachtung oder gar nicht zu erwähnen pflegen.

Ich will diesen weisen Herren ein kleines Kapitel von Fourier vorhalten, woran sie sich ein Exempel nehmen können. Es ist wahr, Fourier ist nicht aus der Hegelschen Theorie hervorgegangen und hat deshalb leider nicht zur Erkenntniß der absoluten Wahrheit, nicht einmal zum absoluten Sozialismus kommen können; es ist wahr, Fourier hat sich durch diesen Mangel leider verleiten lassen, die Methode der Serien an die Stelle der absoluten Methode zu setzen, und dadurch ist er dahin gekommen, die Verwandlung des Meeres in Limonade, die couronnes boréale und australe, den Anti-Löwen und die Begattung der Planeten zu konstruiren, aber wenn es so sein muß, will ich doch lieber mit dem heiteren Fourier an alle diese Geschichten glauben, als an das absolute Geisterreich, wo es gar keine Limonade giebt, an die Identität von Sein und Nichts und die Begattung der ewigen Kategorien. Der fran-

zösische Unsinn ist wenigstens lustig, wo der deutsche Unsinn morose und tiefsinnig ist. Und dann hat Fourier die bestehenden sozialen Verhältnisse mit einer solchen Schärfe, einem solchen Witz und Humor kritisirt, daß man ihm seine, auch auf einer genialen Weltanschauung beruhenden, kosmologischen Phantasien gern verzeiht.

Das Fragment, was ich hier mittheile, fand sich unter dem Nachlasse Fouriers vor und ist im ersten Hefte der seit Anfang des Jahres 1845 von den Fourieristen herausgegebenen Phalange abgedruckt. Ich lasse davon aus, was sich auf das positive System Fouriers bezieht und was sonst ohne Interesse ist, und verfahre überhaupt so frei damit, wie es mit den ausländischen Sozialisten durchweg geschehen muß, um ihre für bestimmte Zwecke geschriebenen Sachen einem Publikum genießbar zu machen, das diesen Zwecken fremd ist. Dies Fragment ist bei Weitem nicht das Genialste, was Fourier, auch nicht das Beste von dem, was er über den Handel geschrieben hat — und doch hat noch kein deutscher Sozialist oder Kommunist, mit Ausnahme Weitlings, irgend etwas geschrieben, was diesem Brouillon auch nur im entferntesten gleich käme.

Um dem deutschen Publikum die Mühe zu ersparen, die Phalange selbst zu lesen, bemerke ich, daß diese Zeitschrift eine reine Geldspekulation der Fourieristen ist und die mitgetheilten Fragmente Fouriers sehr ungleichen Werth haben. Die Herren Fourieristen, die diese Revue herausgeben, sind deutsch gewordene, feierliche Theoretiker, die an die Stelle des Humors, mit dem ihr Meister die Welt der Bourgeoisie bloßlegte, einen heiligen, gründlichen, theoretischen Ernst der Wissenschaftlichkeit gesetzt haben und daher verdienter Maßen in Frankreich verhöhnt, in Deutschland geschätzt werden. Ihre Konstruktion der imaginären Triumphe des Fourierismus im ersten Hefte der Phalange könnte einen deutschen Professor der absoluten Methode in Entzücken versetzen.

Ich fange meine Mittheilungen mit einem Satze an, der schon in der Théorie des quatre mouvements abgedruckt wurde. Dies ist der Fall mit bedeutenden Abschnitten des vorliegenden Fragments, von denen ich indeß nur das Nöthigste geben werde.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

So weit Fourier. Die Fortsetzung dieses Kapitels im zweiten Hefte der Phalange enthält drei Kapitel über Agiotage, Aufkauf (accapare-

ment) und Parasitismus, die aber bereits größtentheils in den quatre mouvements abgedruckt worden sind. Theils aus diesem Grunde, theils weil das obige Fragment meinen Zwecken vollständig entspricht, breche ich hier ab.

Die gelehrten Herren Deutschen, die so eifrig auf dem „wilden Lebermeere" der grundlosen Theorie umhersegeln und vor Allem nach dem „Prinzip" des „Sozialismus" fischen, mögen sich an dem commis marchand Fourier ein Exempel nehmen. Fourier war kein Philosoph, er hatte einen großen Haß gegen die Philosophie und hat sie in seinen Schriften grausam verhöhnt, und bei dieser Gelegenheit eine Menge Sachen gesagt, die unsere deutschen „Philosophen des Sozialismus" wohl thäten, sich zu Herzen zu nehmen. Sie werden mir freilich entgegnen, daß Fourier ebenfalls „abstrakt" war, daß er mit seinen Serien Gott und die Welt trotz Hegel konstruirte, aber das rettet sie nicht. Die immer noch genialen Bizarrerien Fouriers entschuldigen nicht die ledernen sogenannten Entwicklungen der trockenen deutschen Theorie. Fourier konstruirt sich die Zukunft, nachdem er die Vergangenheit und Gegenwart richtig erkannt hat; die deutsche Theorie macht sich erst die vergangene Geschichte nach ihrem Belieben zurecht und kommandirt dann ebenfalls der Zukunft, welche Richtung sie nehmen soll. Man vergleiche zum Beispiel Fouriers Epochen der sozialen Entwicklung (Wildheit, Patriarchat, Barbarei, Zivilisation) und ihre Charakterisirung mit der Hegelschen absoluten Idee, wie sie sich mühsam durch das Labyrinth der Geschichte durcharbeitet und trotz der vier Weltreiche am Ende doch noch mit Ach und Krach den Schein einer Trichotomie zu Stande bringt — von nachhegelschen Konstruktionen gar nicht zu sprechen. Denn wenn bei Hegel die Konstruktion doch noch einen Sinn, wenn auch einen verkehrten hatte, so hat sie bei den nachhegelschen Entwicklungsfabrikanten gar keinen mehr.

Die Deutschen sollten wahrhaftig endlich aufhören, von ihrer Gründlichkeit so viel Wesens zu machen. Mit dritthalb mageren Daten sind sie im Stande, euch das Hundertste und Tausendste nicht nur zusammen, sondern auch in seinen Zusammenhang mit der Weltgeschichte zu bringen. Von der ersten besten Thatsache, die ihnen aus dritter Hand zukommt, von der sie gar nicht einmal wissen, ob sie sich so und nicht anders zugetragen hat, beweisen sie euch, daß sie sich so und nicht anders habe zutragen müssen. Wer hat in Deutschland über soziale

Fragen geschrieben und nicht auch über Fourier irgend etwas gesagt, wodurch die deutsche Gründlichkeit aufs gründlichste blamirt wird. Da ist unter Anderen ein Herr Kaiser, der das „vortreffliche Werk von L. Stein“ sogleich zu einer welthistorischen Konstruktion benutzt hat, bei der es nur schade ist, daß sämmtliche zu Grunde gelegten Thatsachen falsch sind. Fourier hat von der deutschen Theorie schon wenigstens zwanzigmal seine „Stelle in der Entwicklung der absoluten Idee“ angewiesen erhalten — und jedesmal eine andere Stelle — und jedesmal verließ sich die deutsche Theorie in Beziehung auf den Thatbestand auf Herrn Stein und sonstige unsaubere Quellen. Daher ist denn auch der deutsche „absolute Sozialismus“ so erschrecklich pauvre. Etwas „Menschenthum“, wie man das Dings neuerlich titulirt, etwas „Realisirung“ dieses Menschenthums oder vielmehr Ungethüms, etwas Weniges über das Eigenthum aus Proudhon — dritte oder vierte Hand —, etwas Proletariatsjammer, Organisation der Arbeit, die Vereinsmisere zur Hebung der niederen Volksklassen, nebst einer grenzenlosen Unwissenheit über die politische Oekonomie und die wirkliche Gesellschaft — das ist die ganze Geschichte, die noch dazu durch die theoretische Unparteilichkeit, die „absolute Ruhe des Gedankens“, den letzten Tropfen Blut, die letzte Spur von Thatkraft und Energie verliert. Und mit dieser Langeweile will man Deutschland revolutioniren, das Proletariat in Bewegung setzen, die Massen denken und handeln machen?

Wenn sich unsere deutschen halb und ganz kommunistischen Dozenten nur die Mühe gegeben hätten, die Hauptsachen von Fourier, die sie doch so leicht haben konnten, wie irgend ein deutsches Buch, etwas anzusehen, welch eine Fundgrube von Material zum Konstruiren und sonstigen Gebrauch würden sie da entdeckt haben! Welche Masse von neuen Ideen — auch heute noch neu für Deutschland — hätte sich ihnen da dargeboten! Die guten Leute wissen bis auf die heutige Stunde der jetzigen Gesellschaft gar Nichts vorzuwerfen, als die Lage des Proletariats, und auch davon wissen sie nicht über die Maßen viel zu sagen. Allerdings ist die Lage des Proletariats der Hauptpunkt, aber ist damit die Kritik der heutigen Gesellschaft abgemacht? Fourier, der außer in späteren Schriften diesen Punkt kaum berührt, liefert den Beweis, wie man auch ohne ihn die bestehende Gesellschaft als durchaus verwerflich anerkennen, wie man allein durch die Kritik der Bourgeoisie, und zwar der Bourgeoisie in ihren inneren Beziehungen, abgesehen von ihrer

Stellung zum Proletariat, zur Nothwendigkeit einer sozialen Reorganisation kommen kann. Für diese Seite der Kritik ist Fourier bis jetzt einzig. Fourier deckt die Heuchelei der respektablen Gesellschaft, den Widerspruch zwischen ihrer Theorie und ihrer Praxis, die Langeweile ihrer ganzen Existenzweise unerbittlich auf; er verspottet ihre Philosophie, ihr Streben nach der perfection de la perfectibilité perfectibilisante und der auguste vérité, ihre „reine Moral", ihre einförmigen sozialen Institutionen, und hält dagegen ihre Praxis, den doux commerce, den er meisterhaft kritisirt, ihre liederlichen Genüsse, die keine Genüsse sind, ihre Organisation der Hahnreischaft in der Ehe, ihre allgemeine Konfusion. Alles das sind Seiten der bestehenden Gesellschaft, von denen in Deutschland noch gar nicht die Rede gewesen ist. Freilich, man hat hier und da von der Freiheit der Liebe, von der Stellung, der Emanzipation des Weibes gesprochen, aber was hat man zu Stande gebracht. Ein paar konfuse Phrasen, einige Blaustrümpfe, etwas Hysterie und ein gut Theil deutschen Familienjammers — nicht einmal ein Bastard ist dabei herausgekommen!

Die Deutschen mögen zuerst einmal die praktische wie literarische soziale Bewegung des Auslandes kennen lernen — zu der praktischen Bewegung gehört die ganze englische und französische Geschichte seit achtzig Jahren, die Industrie Englands, die Revolution Frankreichs — dann mögen sie praktisch und literarisch so viel thun, wie ihre Nachbarn, und erst dann wird es an der Zeit sein, dergleichen müssige Fragen aufzustellen, wie die über das größere oder geringere Verdienst der verschiedenen Nationen. Aber dann findet man kein Publikum mehr für dergleichen spitzfindige Disquisitionen.

Bis dahin thun die Deutschen am besten, vor allen Dingen sich mit den Leistungen des Auslandes bekannt zu machen. Alle bisher hierüber erschienenen Bücher sind ohne Ausnahme schlecht. Dergleichen kurze Zusammenfassungen können ohnehin im besten Falle nur die Kritik der Sachen, nicht die Sachen selbst geben. Diese sind theils selten und in Deutschland nicht zu haben, theils zu voluminös, theils mit Dingen vermischt, die nur noch von historischem und literarischen Interesse sind und das deutsche Publikum von 1845 nicht mehr interessiren. Um diese Sachen, deren werthvoller Inhalt für Deutschland auch jetzt noch neu ist, zugänglich zu machen, ist eine Auswahl und Bearbeitung nöthig, wie sie die Franzosen, weit praktischer als wir auch in diesen Sachen,

mit allem ihnen vom Ausland zukommenden Stoff vornehmen. Eine solche Bearbeitung der epochemachenden sozialistischen Literatur des Auslandes wird in Kurzem zu erscheinen anfangen. Mehrere deutsche Kommunisten, unter ihnen die besten Köpfe der Bewegung, die ebenso leicht eigene Arbeiten geben könnten, haben sich zu diesem Unternehmen vereinigt, das hoffentlich den weisen deutschen Theoretikern darthun wird, daß ihre ganze Weisheit eine alte, jenseits des Rheins und des Kanals schon längst pro et contra durchdiskutirte ist. Wenn sie erst gesehen haben, was vor ihnen gethan worden ist, werden sie Gelegenheit finden, zu zeigen, was sie thun können.

Brüssel. **F. Engels.**

Der Volkstribun, redigirt von Hermann Kriege in New York.

— — — — — — — — — — — — — — —

Einer unserer früheren Mitarbeiter, Herr Hermann Kriege, ein junger Mann, welcher neben bedeutenden geistigen Fähigkeiten viel guten Willen und Eifer, mehr schwärmerisches Gefühl und noch mehr deklamatorisches Talent besitzt, hat sich nach einem längeren Aufenthalt in Brüssel und London nach Amerika übergesiedelt und dort in New York das oben genannte Journal, den Volkstribunen, begründet, welches er selbst eine Fortsetzung von Babeufs Tribun du peuple nennt. Er bot sein Blatt und seine Dienste der deutschen Sozialreformassoziation an; er wollte Nichts sein, „als ihr Knecht"; „ihr zu helfen, sollte sein einziger Lohn sein." Das dritte Meeting der Sozialreformassoziation nahm Krieges Anerbieten, sein Blatt unentgeltlich zum Besten der Assoziation redigiren zu wollen, mit Dank an und versprach, kein Opfer zu scheuen, um dem Blatte die größtmögliche Verbreitung zu geben. Der Gesellschaftsspiegel begrüßt in Nr. 10 den Volkstribunen mit Freuden als ein „neues Organ des Kommunismus", wenn er gleich am Schlusse zugiebt, daß er in den bisherigen Nummern noch „fast gar Nichts über die wirkliche soziale Lage der Vereinigten Staaten, über die Eigenthümlichkeit und Bedeutung der dortigen kommunistischen Bestrebungen, über den Verein der agrarischen Reformer, der Anti-Renter, ebenso wenig über den Handel und die Industrie Amerikas erfahren, dagegen zu viel allgemeinen Pathos gelesen habe, welcher für den Mangel an belehrender Mittheilung über die industriellen und nationalökonomischen Verhältnisse Amerikas, von denen doch immer die soziale Reform ausgehe, keineswegs entschädige." Freilich entschädigt der deklamatorische Pathos nicht für den Mangel an sachkundiger Kritik der gegenwärtigen sozialen Zustände; freilich kann er keineswegs die konsequente Durchführung des aus der heutigen industriellen Bewegung sich entwickelnden kommunistischen Prinzips ersetzen. So wird aber der Pathos zur hohlen

Deklamation. Und wenn sich zeigt, daß Herr Kriege sich in phantastische Gefühlsschwärmereien verliert, statt die Nothwendigkeit des gemeinsamen Schaffens und Wirkens an den faktischen Zuständen nachzuweisen, wenn er die Resultate der welthistorischen industriellen Bewegung und ihre nothwendigen Konsequenzen durch eine sentimentale Berufung auf die gefühlvollen Herzen der Besitzenden ins Leben treten zu sehen hofft, so wird unser Urtheil härter ausfallen, als das des Gesellschaftsspiegels. Wir wollen also sehen, welche Prinzipien Herr Kriege in dem Volkstribunen aufstellt, und wie er sie verkündigt; darnach wird sich das Urtheil ergeben. Wir theilen deshalb unsern Lesern im Auszuge eine ausführliche Kritik über den Volkstribunen mit. Sie ist in starken Ausdrücken abgefaßt, aber sie hat Recht, die in das All verschwimmende Gefühlsseligkeit, die bald kindischen, bald polternden Sentimentalitäten, denen sich Kriege in der neuen Welt ergeben hat, strenge zurückzuweisen, weil durch sie die Entwicklung der wirklichen Zustände nur gestört und der Gegenpartei zu viel lockende Gelegenheit zu siegreichen Angriffen auf den Kommunismus geboten wird, wenn dieser solche Expektorationen nicht selbst als ihm durchaus fremde zerstört. Deshalb sagt der Verfasser unserer Kritik, „daß die von Kriege im Volkstribunen vertretene Tendenz keineswegs kommunistisch sei, daß die kindisch pomphafte Weise, in der Kriege diese Tendenz vertrete, im höchsten Grade kompromittirend für die kommunistische Partei in Europa sowohl als in Amerika sei, insofern er für den literarischen Repräsentanten des deutschen Kommunismus in Amerika gelte, daß die phantastische Gefühlsschwärmerei, die Kriege unter dem Namen ‚Kommunismus‘ in Amerika predige, im höchsten Grade demoralisirend auf die Arbeiter wirken müsse, falls sie von ihnen adoptirt würde.“ Dieses Urtheil wird nun ausführlich begründet in fünf Abschnitten.

Erster Abschnitt.

Verwandlung des Kommunismus in Liebesduselei.

Das gefühlvolle Herz, welches bei dem Anblick des herrschenden Elends schaudert, ist, wie Herr Gutzkow sagt, der lebendigste Fürsprecher des Kommunismus. Allerdings ist die allgemeine Menschenliebe, wie sie das Urchristenthum predigt, welches deshalb von Manchen als Ver-

wirklichung des Kommunismus angesehen wird, eine Quelle, aus der die Ideen zu sozialen Reformen entsprangen. Es ist bekannt, daß alle früheren und viele neueren sozialen Bestrebungen einen christlichen, religiösen Anstrich hatten; man predigte eben der schlechten Wirklichkeit, dem Hasse gegenüber das Reich der Liebe. Für den Anfang läßt man sich das gefallen. Wenn aber die Erfahrung lehrt, daß diese Liebe in 1800 Jahren nicht werkthätig geworden ist, daß sie die sozialen Verhältnisse nicht umzugestalten, ihr Reich nicht zu gründen vermochte, so geht daraus doch deutlich hervor, daß diese Liebe, die den Haß nicht besiegen konnte, nicht die zu sozialen Reformen nöthige energische Thatkraft verleiht. Diese Liebe verliert sich in sentimentale Phrasen, durch welche keine wirklichen, faktischen Zustände beseitigt werden; sie erschlafft den Menschen durch den warmen Gefühlsbrei, mit dem sie ihn füttert. Aber die Noth giebt dem Menschen Kraft; wer sich selbst helfen muß, der hilft sich auch. Und darum sind die wirklichen Zustände dieser Welt, der schroffe Gegensatz in der heutigen Gesellschaft von Kapital und Arbeit, von Bourgeoisie und Proletariat, wie sie in dem industriellen Verkehr am entwickeltsten hervortreten, die andere, mächtiger sprudelnde Quelle der sozialistischen Weltanschauung, des Verlangens nach sozialen Reformen. Diese Zustände schreien uns zu: „Das kann nicht so bleiben, das muß anders werden, und wir selbst, wir Menschen, müssen es anders machen." Diese eiserne Nothwendigkeit schafft den sozialistischen Bestrebungen Verbreitung und thatkräftige Anhänger, und sie wird den sozialistischen Reformen durch Umgestaltung der gegenwärtigen Verkehrsverhältnisse eher Bahn brechen, als alle Liebe, die in allen gefühlvollen Herzen der Welt glüht. Herr Kriege dagegen ist noch ganz in Liebesseligkeit befangen und will durch die Liebe alle sozialen Uebel heilen und die Menschheit glücklich machen. Er variirt sein Liebesthema auf alle mögliche Weise; in der Nr. 13 tritt die Liebe, wie ihm unser Kritiker nachzählt, in 35 Gestalten auf. Wir führen Einiges daraus an. Der Aufsatz ist überschrieben: „An die Frauen"; er wimmelt von schrecklichen Phrasen. „Die Liebe ist es, welche uns gesandt hat"; wir sind „Apostel der Liebe". Die Frauen werden als „geliebte Schwestern", als „echte Priesterinnen der Liebe" angeredet. „O höret uns an, ihr begeht einen Verrath an der Liebe, wenn ihrs nicht thut." „Selbst im Gewande der Königin verleugnet ihr das Weib nicht — — auch habt ihr nicht gelernt, zu spekuliren

mit den Thränen des Unglücklichen; ihr seid zu weich, um das arme Kind einer Mutter zu eurem Besten verhungern zu lassen." Der Kritiker nennt das eine heuchlerische captatio benevolentiae des Weibes. Das Weib mag mehr zur Mildthätigkeit im Kleinen, in seiner nächsten Umgebung geneigt sein, weil es weicher und schwächer und damit dem durch Almosengeben genährten Gefühlskitzel zugänglicher ist. Tritt es in großartigere Verhältnisse, so steht es gerade so gut unter ihrer Herrschaft, ist gerade so in den durch sie genährten Vorurtheilen befangen, wie der Mann. Herr Kriege scheint von dem Weibe zudem nur zu verlangen, daß es das Kind einer Mutter nicht verhungern lasse. Da es demnach nicht so viel auf sich zu haben scheint, wenn das Weib das Kind eines Vaters verhungern läßt, so wird obige Phrase vollends inhalt- und resultatlos.

10. „Das heiligste Liebeswerk, welches wir von euch flehen" (winseln).

c. Belletristisch-biblische Trivialität: „Das Weib ist bestimmt, des Menschen Sohn zu gebären", wodurch konstatirt wird, daß die Männer keine Kinder gebären.

11. Aus dem Herzen der Liebe muß sich der heilige Geist der Gemeinschaft entwickeln.

d. Episodisches Ave Maria: „Gesegnet, dreimal gesegnet seid ihr Frauen, die ihr auserkoren seid, dem lang verheißenen Reiche der Glückseligkeit die erste Weihe zu geben."

17. „Echte Priesterinnen der Liebe."

e. Aesthetische Parenthese: „Wenn eure zitternde Seele den schönen Flug noch nicht verlernt hat" — (ein Kunststück, dessen Ausführbarkeit erst nachzuweisen ist).

18 und 19. Welt der Liebe, Reich des Hasses und Reich der Liebe.

f. Wird den Frauen vorgeschwindelt: „Und darum habt ihr auch in der Politik eine sehr gewichtige Stimme, denn ihr braucht nur euren Einfluß zu gebrauchen, und das ganze alte Reich des Hasses sinkt in Trümmer, um dem neuen Reich der Liebe Platz zu machen."

20. „Eure Liebe." Bei dieser Gelegenheit wird von den Weibern verlangt, ihre Liebe solle „nicht zu klein" sein, „alle Menschen mit gleicher Hingebung zu umfassen." Ebenso unanständige wie überschwängliche Forderung.

i. Enthüllung der neukommunistischen Politik: „Wir wollen keines Menschen Privateigenthum antasten; was der Wucherer einmal hat,

das mag er behalten; wir wollen nur dem ferneren Raub an des Volkes Gut zuvorkommen und das Kapital hindern, noch länger der Armuth ihr rechtmäßiges Eigenthum vorzuenthalten.“ Dieser Zweck soll erreicht werden, wie folgt: „Jeder Arme wird auf der Stelle in ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft verwandelt, sobald man ihm die Gelegenheit giebt, produzirend thätig zu sein.“ (Hiernach erwirbt sich Niemand größeres Verdienst um die „menschliche Gesellschaft“, als die Kapitalisten, auch die von New York, gegen die Kriege so gewaltig poltert.) „Diese ist ihm aber für immer gesichert, sobald ihm die Gesellschaft ein Stück Land giebt, darauf er sich und seine Familie ernähren kann. — — Wird diese ungeheure Bodenfläche (die 1400 Millionen Acres nordamerikanischer Staatsländereien) dem Handel entzogen und in begrenzten Quantitäten der Arbeit zugesichert, so ist mit Einem Schlage der Armuth in Amerika ein Ende gemacht; denn Jedermann erhält Gelegenheit, sich mit Hilfe seiner Hände eine unantastbare Heimath zu gründen.“ Daß es nicht in der Macht der Gesetzgeber liegt, durch Dekrete die Fortentwicklung des von Kriege gewünschten patriarchalischen Zustandes zum industriellen Zustande zu hemmen, oder die industriellen und kommerziellen Staaten der Ostküste in die patriarchalische Barbarei zurückzuwerfen, diese Einsicht wäre zu erwarten gewesen. Für die Zeit, wo die oben geschilderte Herrlichkeit eingetreten sein wird, bereitet Kriege inzwischen folgende Landpfarrerworte vor: „Und dann können wir die Menschen lehren, in Frieden bei einander zu wohnen, sich gegenseitig ihres Lebens Last und Mühe zu erleichtern und

21. dem Himmel der Liebe seine ersten Wohnsitze auf Erden bauen“ (Stück für Stück 160 Acres groß).

„Wendet euch“, schließt Kriege seine Anrede an die verheiratheten Frauen, „zuerst an die Männer eurer Liebe, bittet sie, der alten Politik den Rücken zu kehren, zeigt ihnen ihre Kinder und beschwört sie, in ihrem (der Unvernünftigen) Namen, Vernunft anzunehmen.“ Und zu den „Jungfrauen“ spricht er: „Lasset bei euren Liebhabern die Bodenbefreiung der Prüfstein sein ihres Menschenwerths und traut nicht ihrer Liebe, eh' sie sich der Menschheit verschworen.“ (Was soll das heißen?) Wenn die Jungfrauen sich also gebahren, garantirt er ihnen, „daß ihre Kinder liebend werden wie sie“ (nämlich die „Vögel des Himmels“) und schließt die Leier mit der Repetition von „echten Priesterinnen der Liebe“, „großem Reiche der Gemeinschaft“ und „Weihe“. Die Antwort

an Sollta in derselben Nr. 13 des Volkstribunen strotzt nicht minder von Liebe. „Er (der große Geist der Gemeinschaft) flammt als Feuer der Liebe aus des Bruders Auge.“ „Was ist ein Weib ohne den Mann, den es lieben, dem es seine zitternde Seele dahin geben kann“; „erste Laute der Liebe“, „Strahlen der Liebe“ und so weiter. Der Zweck des Kommunismus ist, „das ganze Leben seinen (des fühlenden Herzens) Schlägen zu unterwerfen.“ „Der Ton der Liebe entflieht vor dem Geklapper des Geldes.“ „Mit Liebe und Hingebung läßt sich Alles durchsetzen“, aber, setzen wir hinzu, es läßt sich damit keine bewußte Bourgeoisie beseitigen, die sich keine Illusion vom Rechtsstaat und dergleichen macht, sondern einfach für ihre materiellen Interessen auf Leben und Tod kämpft.

Dieser Liebessabbelei, fährt unser Kritiker fort, entspricht es, daß Kriege den Kommunismus als den liebevollen Gegensatz des Egoismus darstellt und eine weltgeschichtliche, revolutionäre Bewegung auf die paar Worte Liebe — Haß, Kommunismus — Egoismus reduzirt. Ebenfalls gehört dazu die Feigheit, womit er oben dem Wucherer dadurch schmeichelt, daß er ihm das zu lassen verspricht, was er schon hat, und weiter unten betheuert, „die trauten Gefühle des Familienlebens, der Heimathlichkeit, des Volksthums nicht zerstören“, sondern „nur erfüllen“ zu wollen. Diese heuchlerische Darstellung des Kommunismus nicht als Zerstörung, sondern als Erfüllung der bestehenden schlechten Verhältnisse und der Illusionen, die sich die Bourgeois darüber machen, geht durch alle Nummern. Dazu paßt die Stellung, die er in den Diskussionen mit Politikern einnimmt. Er erkennt es (Nr. 10) für eine Sünde gegen den Kommunismus an, wenn man gegen katholisirende politische Phantasten, wie Lamennais und Börne schreibt, wonach also Männer, wie Proudhon, Cabet, Dezamy, mit einem Worte sämmtliche französischen Kommunisten blos Leute sind, „die sich Kommunisten nennen“. Daß die deutschen Kommunisten ebenso weit über Börne hinaus sind, wie die französischen über Lamennais, hätte Kriege schon in Deutschland, Brüssel und London lernen können.

Welche entnervende Wirkung auf beide Geschlechter diese Liebesduselei ausüben, und welche massenhafte Hysterie und Bleichsucht sie bei den „Jungfrauen“ hervorrufen muß, darüber möge Kriege selbst nachdenken.

Zweiter Abschnitt.

Oekonomie des Volkstribunen und seine Stellung zum Jungen Amerika.

Wir erkennen die Bewegung der amerikanischen Nationalreformer in ihrer historischen Berechtigung vollständig an. Wir wissen, daß diese Bewegung ein Resultat erstrebt, das zwar für den Augenblick den Industrialismus der modernen bürgerlichen Gesellschaft befördern würde, das aber als Resultat einer proletarischen Bewegung, als Angriff auf das Grundeigenthum überhaupt und speziell unter den in Amerika bestehenden Verhältnissen durch seine eigenen Konsequenzen zum Kommunismus forttreiben muß. Kriege, der sich mit den deutschen Kommunisten in New York der Anti-Rent-Bewegung angeschlossen hat, überklebt diese dünne Thatsache mit seinen überschwänglichen Redensarten, ohne sich auf den Inhalt der Bewegung je einzulassen, und beweist dadurch, daß er über den Zusammenhang des Jungen Amerika mit den amerikanischen Verhältnissen sehr unklar ist. Wir führen hier noch ein Beispiel an, wie er eine agrarisch zugestutzte Parzellirung des Grundbesitzes in amerikanischem Maßstabe mit seiner Menschheitsbegeisterung überschüttet.

In Nr. 10, „Was wir wollen", heißt es: „Die amerikanischen Nationalreformer nennen den Boden das gemeinschaftliche Erbtheil aller Menschen — — — und wollen durch die gesetzgebende Macht des Volkes Mittel getroffen wissen, die 1400 Millionen Acres Land, welche noch nicht in die Hände räuberischer Spekulanten gefallen sind, der ganzen Menschheit als unveräußerliches Gemeingut zu erhalten." Um dies „gemeinschaftliche Erbtheil", dies „unveräußerliche Gemeingut" in seiner Gemeinschaftlichkeit der ganzen Menschheit zu erhalten, adoptirt er den Plan der Nationalreformer: „jedem Bauer, weß Landes er auch sei, 160 Acker amerikanischer Erde zu seiner Ernährung zu Gebote zu stellen, oder wie dies in Nr. 14: „Antwort an Conze" ausgedrückt wird: „Von diesem noch unberührten Gute des Volks soll Niemand mehr als 160 Acker in Besitz nehmen und auch diese nur, wenn er sie selbst bebaut." Der Boden soll also dadurch „unveräußerliches Gemeingut" und zwar „der ganzen Menschheit" bleiben, daß man unverzüglich anfängt, ihn zu theilen. Kriege bildet sich dabei ein, er könne die nothwendigen Folgen dieser Theilung, Konzentration, industriellen Fortschritt und dergleichen durch Gesetze verbieten. 160 Acres

Land gelten ihm für ein stets gleich bleibendes Maß, als ob der Werth einer solchen Bodenfläche nicht nach ihrer Qualität verschieden sei. Die „Bauern" werden, wenn auch nicht ihren Boden, doch ihre Bodenprodukte unter einander und mit Andern austauschen müssen, und wenn die Leute so weit gekommen sind, wird es sich bald zeigen, daß der eine „Bauer" auch ohne Kapital durch seine Arbeit und die größere ursprüngliche Produktivität seiner 160 Acres den andern wieder zu seinem Knechte herabdrückt. Und dann, ist es nicht einerlei, ob „der Boden" oder die Produkte des Bodens „in die Hände räuberischer Spekulanten fallen"? Nehmen wir einmal Krieges Geschenk an die Menschheit ernsthaft. 1400 Millionen Acres sollen „der ganzen Menschheit als unveräußerliches Gemeingut" erhalten werden. Und zwar sollen auf jeden „Bauer" 160 Acres kommen. Hiernach läßt sich berechnen, wie stark Krieges „ganze Menschheit" ist — genau 8¾ Millionen „Bauern", die als Familienväter Jeder eine Familie von fünf Köpfen, also eine Gesammtmasse von 43¾ Millionen Menschen repräsentiren. Wir können ebenfalls berechnen, wie lange die „alle Ewigkeit" dauert, für deren Dauer „das Proletariat in seiner Eigenschaft als Menschheit die ganze Erde", wenigstens in den Vereinigten Staaten, in Anspruch nehmen kann. Wenn die Bevölkerung der Vereinigten Staaten in demselben Maße zunimmt, wie bisher, das heißt sich in fünfundzwanzig Jahren verdoppelt, so dauert diese „alle Ewigkeit" nicht volle vierzig Jahre; in dieser Zeit sind diese 1400 Millionen Acres okkupirt, und es bleibt den Nachfolgenden Nichts mehr „in Anspruch zu nehmen". Da aber die Freigebung des Bodens die Einwanderung sehr vermehren würde, so könnte Krieges „Ewigkeit" schon eher „alle" werden; besonders wenn man bedenkt, daß Land für 44 Millionen Menschen nicht einmal für den jetzt existirenden europäischen Pauperismus ein zureichender Abzugskanal sein würde, da in Europa der zehnte Mann ein Pauper ist und die britischen Inseln allein 7 Millionen liefern. Eine ähnliche ökonomische Naivetät findet sich in Nr. 13: „An die Frauen", wo Kriege meint, wenn die Stadt New York ihre 52000 Acker auf Long Island freigäbe, so reiche das hin, um „mit einem Male" New York von allem Pauperismus, Elend und Verbrechen auf ewig zu befreien.

Hätte Kriege die Bodenbefreiungs-Bewegung als eine unter bestimmten Verhältnissen nothwendige erste Form der proletarischen Bewegung, als eine Bewegung gefaßt, die durch die Lebensstellung der Klasse, von der sie

ausgeht, nothwendig zu einer kommunistischen sich fortentwickeln muß, hätte er gezeigt, wie die kommunistischen Tendenzen in Amerika ursprünglich in dieser scheinbar allem Kommunismus widerstrebenden agrarischen Form auftreten mußten: so wäre Nichts dagegen zu sagen gewesen. So aber erklärt er eine allerdings noch untergeordnete Bewegungsform bestimmter wirklicher Menschen für eine Sache der Menschheit, stellt sie wider sein besseres Wissen als letztes, höchstes Ziel aller Bewegung überhaupt hin und verwandelt dadurch die bestimmten Zwecke der Bewegung in baaren überschwänglichen Unsinn. Er singt indeß ungestört in demselben Aufsatz (Nr. 10) seinen Triumphgesang weiter: „Also damit gingen endlich die alten Träume der Europäer in Erfüllung, es würde ihnen auf dieser Seite des Ozeans eine Stätte bereitet, die sie nur zu beziehen und mit ihrer Hände Arbeit zu befruchten brauchten, um allen Tyrannen der Welt mit Stolz entgegenrufen zu können:

Das ist meine Hütte,
Die ihr nicht gebaut,
Das ist mein Herd,
Um dessen Gluth ihr mich beneidet."

Er hätte hinzufügen können: Das ist mein Misthaufen, den ich und mein Weib, Kind, Knecht und Vieh produzirt haben. Welche Europäer sind es denn aber, deren „Träume" hier in Erfüllung gehen? Nicht die kommunistischen Arbeiter, sondern bankerotte Krämer und Handwerksmeister oder ruinirte Kothsassen, die nach dem Glücke streben, in Amerika wieder Kleinbürger und Bauern zu werden. Und was für ein „Wunsch" ist es, der durch die 1400 Millionen Acres realisirt werden soll? Kein anderer als der, alle Menschen in Privateigenthümer zu verwandeln, ein Wunsch, der ebenso unausführbar und kommunistisch ist, wie der, alle Menschen in Kaiser, Könige und Päpste zu verwandeln.

Dritter Abschnitt.

Metaphysische Fanfaronaden.

Obgleich Kriege Nr. 13 „Antwort an Sollta" behauptet, „er sei nicht gewohnt, in der kahlen Wüste der Abstraktion logische Seiltänze aufzuführen", so tummelt er sich doch eben da sehr, wenn auch nicht immer logisch, in philosophischen, liebesseligen Phrasen umher. Er spricht von der Stellung des einzelnen Menschen zur Gattung. „Er (der kommunistische Mensch) trägt den Stempel der Gattung" (wer

thut das nicht schon jetzt ganz von selbst?), „bestimmt seine eigenen Zwecke nach den Zwecken der Gattung“ (als ob die Gattung eine Person wäre, die Zwecke haben könnte) „und sucht nur darum ganz sein eigen zu werden, um sich mit Allem, was er ist und werden kann, der Gattung hingeben zu können“. (Vollständige Aufopferung und Selbstdemüthigung vor einem phantastischen Nebelbilde.) „Wir alle und unsere besondere Thätigkeit sind nur Symptome der großen Bewegung, die tief im Innern der Menschheit vor sich geht.“ „Tief im Innern der Menschheit“ — wo ist das? Nach diesem Satze sind also die wirklichen Menschen nur „Symptome“, Kennzeichen einer „im Innern“ eines Gedankenphantoms vor sich gehenden „Bewegung“. Endlich soll es von dem „Gefallen“ des „schöpferischen Geistes der Menschheit“, der nirgends existirt, abhängen, „der heutigen Lage der Dinge ein Ende zu machen“. Freilich bei Gott ist kein Ding unmöglich. Den Kampf um die kommunistische Gesellschaft verwandelt Kriege in „das Suchen nach jenem großen Geiste der Gemeinschaft“, den er läßt „aus dem Becher der Kommunion schäumen schön und voll“ und als den „heiligen Geist aus des Bruders Auge flammen“. „Dieser Geist braucht nur erkannt zu sein, um alle Menschen in Liebe zu verbinden.“ Diesem metaphysischen Resultat geht vorher folgende Verwechslung des Kommunismus mit der Kommunion: „Der Geist, der die Welt überwindet, der Geist, der dem Sturm gebietet und dem Gewitter (!!!), der Geist, der die Blinden heilt und die Aussätzigen, der Geist, der allen Menschen zu trinken beut von Einem Wein“ (wir ziehen die mehrfachen Sorten vor) „und zu essen von Einem Brot“ (die französischen und englischen Kommunisten machen mehr Ansprüche), „der Geist, der da ewig ist und allgegenwärtig, das ist der Geist der Gemeinschaft.“ Wenn dieser „Geist“ „ewig und allgegenwärtig“ ist, so ist gar nicht abzusehen, wie nach Kriege das Privateigenthum so lange hat existiren können. Aber freilich, er war nicht „erkannt“, und war daher „ewig und allgegenwärtig“ nur in seiner eigenen Einbildung.

Hier predigt also Kriege im Namen des Kommunismus die alte religiöse und deutschphilosophische Phantasie, die dem Kommunismus direkt widerspricht. Der Glaube und zwar der Glaube an den „heiligen Geist der Gemeinschaft“ ist das Letzte, was für die Durchführung des Kommunismus verlangt wird.

Vierter Abschnitt.

Religiöse Tändeleien.

Es versteht sich, daß Krieges Liebessabbeleien und sein Gegensatz gegen den Egoismus weiter Nichts sind, als die schwellenden Offenbarungen eines durch und durch in Religion aufgegangenen Gemüthes. Die ganze Selbstverleugnung, welche das Christenthum vom Menschen fordert, sucht er unter dem Wirthshausschilde des Kommunismus wieder an den Mann zu bringen.

Nr. 10, „Was wir wollen" und „Hermann Kriege an Harro Harring" bestimmen den Zweck des kommunistischen Kampfes dahin, „die Religion der Liebe zu einer Wahrheit und die langersehnte Gemeinschaft der seligen Himmelsbewohner zu einer Wirklichkeit zu machen". Kriege übersieht blos, daß diese christlichen Schwärmereien nur der phantastische Ausdruck der bestehenden Welt sind und daher ihre „Wirklichkeit" in den schlechten Verhältnissen dieser bestehenden Welt schon existirt. „Wir fordern im Namen jener Religion der Liebe, daß der Hungrige gespeist, der Dürstende getränkt und der Nackende gekleidet werde", welche Forderung bereits seit 1800 Jahren bis zum Ekel und ohne allen Erfolg wiederholt ist. „Wir lehren Liebe üben, um Liebe zu empfangen." „In ihrem Reich der Liebe, da können keine Teufel hausen." „Es ist des Menschen heiligstes Bedürfniß, sich mit seiner ganzen Individualität aufzulösen in die Gesellschaft liebender Seelen, denen gegenüber er Nichts mehr festhalten kann, als seine grenzenlose Liebe." Mit dieser Grenzenlosigkeit, sollte man meinen, hat die Liebestheorie ihre höchste Spitze erreicht, die so hoch ist, daß man sich Nichts mehr dabei denken kann; es geht aber noch höher. „Dieses heiße Ausströmen der Liebe, diese Hingebung an Alle, dieser göttliche Drang nach Gemeinschaft — was ist das Anderes, als die innerste Religion des Kommunisten, die nur einer entsprechenden Außenwelt ermangelt, um sich im vollen Menschenleben auszusprechen." Die jetzige „Außenwelt" scheint indessen vollständig hinzureichen, damit Kriege seine „innerste Religion", seinen „göttlichen Drang", seine „Hingebung an Alle" und sein „heißes Ausströmen" in seinem „vollen Menschenleben" aufs breiteste „aussprechen" kann. „Haben wir nicht ein Recht", sagt er ferner, „mit den langverhaltenen Wünschen des religiösen Herzens Ernst zu machen und im Namen der Armen, der Unglücklichen, der Verstoßenen für die endliche

Realisation des schönen Reiches der Bruderliebe in den Kampf zu ziehen?" Er zieht also in den Kampf, um mit den Wünschen, nicht des wirklichen, profanen, sondern des religiösen, nicht des von der wirklichen Noth erbitterten, sondern des von seliger Phantasie aufgeblähten Herzens Ernst zu machen. Er beweist sein „religiöses Herz" sogleich dadurch, daß er als Priester, in fremdem Namen, nämlich im Namen der „Armen", und so in den Kampf zieht, daß er deutlich zu verstehen giebt, er habe für sich selbst den Kommunismus nicht nöthig, er ziehe in den Kampf aus bloßer großmüthiger, hingebender, zerfließender Aufopferung für die „Armen, Unglücklichen und Verstoßenen", die seiner bedürftig sind, — ein Hochgefühl, das die Brust des Biedermanns in einsamen, trüben Stunden höher schwellt und allen Kummer der schlechten Welt aufwiegt. Endlich schließt er: „Wer solch eine Partei nicht unterstützt, kann mit Recht als ein Feind der Menschheit behandelt werden." Dieser intolerante Satz scheint der „Hingebung an Alle", der „Religion der Liebe" gegen Alle zu widersprechen. Er ist aber ein ganz konsequenter Schluß aus dieser neuen Religion, die wie jede andere alle ihre Feinde tödtlich haßt und verfolgt. Der Feind der Partei wird ganz konsequent in einen Ketzer verwandelt, indem man ihn aus dem Feinde der wirklichen Partei, mit dem man kämpft, in einen Sünder gegen die neue, in der Einbildung existirende Menschheit verwandelt, den man bestrafen muß.

Nr. 12 „Antwort an Koch, den Antipfaffen" heißt es: „Schon zuckt das Evangelium der endlosen Welterlösung von Auge zu Auge und — sogar — von Hand zu Hand." Dies Wunder von dem „zuckenden Evangelium", dieser Unsinn von der „endlosen Welterlösung" entspricht ganz dem anderen Wunder, daß die längst aufgegebenen Prophezeiungen der alten Evangelisten durch Kriege wider Erwarten erfüllt werden.

Von diesem religiösen Standpunkt aus kann die Antwort auf alle wirklichen Fragen nur in einigen religiös-überschwänglichen und allen Sinn umnebelnden Bildern, in einigen pomphaften Etiketten, wie „Menschheit", „Humanität", „Gattung" und so weiter, in einer Verwandlung jeder wirklichen That in eine phantastische Phrase bestehen. Dies zeigt sich besonders in dem Aufsatze in Nr. 8: „Was ist das Proletariat?" Auf diese Titelfrage wird geantwortet: „Das Proletariat ist die Menschheit." Eine wissentliche Lüge, nach der die Kommunisten

auf die Abschaffung der Menschheit ausgehen. Diese Antwort soll dieselbe sein, die Sieyes auf die Frage gab: Was ist der tiers-état? Gleich darauf nimmt das Proletariat „in seiner Eigenschaft als Menschheit" die Erde in Besitz; eben war das Proletariat die Menschheit, jetzt ist die Menschheit eine Eigenschaft des Proletariats. Außer den gewöhnlichen Stichworten „Geächtete" und so weiter, wozu sich noch das religiöse „Verfluchte" gesellt, beschränken sich alle Mittheilungen Krieges über das Proletariat auf folgende mythologisch-biblische Bilder: „Der gefesselte Prometheus", „Das Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt", „Der wandernde Jude", und schließlich wird dann die merkwürdige Frage aufgeworfen: „Soll die Menschheit denn ewig, ein heimathloser Vagabund, auf der Erde umherirren?" Während doch gerade das ausschließliche Festsiedeln eines Theils der „Menschheit" auf der Erde der Dorn in seinem Auge ist.

Die Kriegesche Religion kehrt ihre schlagende Pointe vor in folgendem Passus: „Wir haben noch etwas mehr zu thun, als für unser lumpiges Selbst zu sorgen, wir gehören der Menschheit." Mit diesem ekelhaften Servilismus gegen eine von dem „Selbst" getrennte und unterschiedene „Menschheit", die also eine metaphysische und bei ihm sogar religiöse Fiktion ist, mit dieser allerdings höchst lumpigen Sklavendemüthigung endigt diese Religion, wie jede andere. Eine solche Lehre, welche die Wollust der Kriecherei und Selbstverachtung predigt, ist ganz geeignet für tapfere — Mönche, aber nimmer für energische Männer und nun gar in einer Zeit des Kampfes. Es fehlt nur, daß diese tapferen Mönche ihr „lumpiges Selbst" kastriren und dadurch ihr Vertrauen auf die Fähigkeit der „Menschheit", sich selbst zu erzeugen, genügend beweisen! — Wenn Kriege nichts Besseres vorzubringen weiß, als diese schlecht stilisirten Sentimentalitäten, so thäte er allerdings klüger, seinen „Vater" Lamennais in jeder Nummer des Volkstribunen aber- und abermal zu übersetzen.

Welche praktischen Folgen dieses unendliche Erbarmen und diese endlose Hingebung haben, beweisen die zornigen Forderungen von Arbeit für Neuangekommene, die fast in jeder Nummer figuriren. An sich ist zwar Nichts gegen solche Arbeitsgesuche zu sagen; sie sind sogar löblich; aber man sollte eine so einfache Sache nicht in so bombastische Phrasen hüllen, als ob das Heil der Welt davon abhinge, ob Johann Stern aus Mecklenburg und Karl Gescheidtle aus Baden, — „ein

jüngerer Mann von den trefflichsten Anlagen und nicht ohne höhere Schulbildung — er sieht so treu, so gut darein, ich garantire dafür, er ist die Rechtlichkeit selbst" — Arbeit erhalten oder nicht. „Meiner Seel, Hauptmann Pistol, das sind recht harte Worte", sagt die Wirthin zum Wilden Schweinskopf in Eastcheap, wo Falstaff sich mästete.

Fünfter Abschnitt.

Krieges persönliches Auftreten.

Wie das persönliche Auftreten Krieges in seinem Journal beschaffen ist, geht schon mit Nothwendigkeit aus den obigen Stellen hervor; wir heben daher nur einige Punkte hervor. Kriege tritt als Prophet auf, daher auch nothwendig als Emissär eines geheimen Essäerbundes, des „Bundes der Gerechtigkeit". Wenn er daher nicht im Namen der „Unterdrückten" spricht, so spricht er im Namen der „Gerechtigkeit", die aber nicht die gewöhnliche Gerechtigkeit ist, sondern die Gerechtigkeit des „Bundes der Gerechtigkeit". Nicht blos sich selbst mystifizirt er, er mystifizirt auch die Geschichte. Die wirkliche geschichtliche Entwicklung des Kommunismus in den verschiedenen Ländern Europas, die er nicht kennt, mystifizirt er dadurch, daß er den Ursprung und die Fortschritte des Kommunismus auf fabelhafte und romanhafte, aus der Luft gegriffene Intriguen dieses Essäerbundes schiebt. Hierüber siehe alle Nummern, namentlich die Antwort an Harro Harring, wo auch die wahnwitzigsten Phantasien über die Macht dieses Bundes gegeben werden.

Als echter Liebesapostel wendet sich Kriege zunächst an die Frauen, denen er die Verworfenheit nicht zutraut, einem liebepochenden Herzen widerstehen zu können; dann an die vorgefundenen Agitatoren „söhnlich und versöhnlich" — als „Sohn" — als „Bruder" — als „Herzensbruder" — und endlich als Mensch an die Reichen. Kaum in New York angekommen, erläßt er Sendschreiben an alle reichen deutschen Kaufleute, setzt ihnen die Knallbüchse der Liebe auf die Brust, hütet sich wohl, ihnen zu sagen, was er von ihnen will, unterzeichnet sich bald „Ein Mensch", bald „Ein Menschenfreund", bald „Ein Narr" — und „solltet ihrs glauben, meine Freunde?" kein Mensch läßt sich auf seine hochtönenden Alfanzereien ein. Darüber kann sich Niemand wundern,

als Kriege selbst. — Die bekannten, schon zitirten Liebesphrasen werden zuweilen gepfeffert durch Ausrufungen, wie (Nr. 12 Antwort an Koch): „Hurrah! Es lebe die Gemeinschaft! es lebe die Gleichheit! es lebe die Liebe!" Praktische Fragen und Zweifel (cf. Nr. 14 Antwort an Conze) weiß er nur aus vorsätzlicher Bosheit und Verstocktheit sich zu erklären. Als echter Prophet und Liebesoffenbarer spricht er die ganze hysterische Gereiztheit einer geprellten schönen Seele über die Spötter, die Ungläubigen und die Menschen der alten Welt aus, die sich nur durch seine süße Liebeswärme in „selige Himmelsbewohner" umzaubern lassen. In solcher malkontent-sentimentalen Stimmung ruft er ihnen Nr. 11 unter der Etikette „Frühling" zu: „Darum, die ihr uns heute verspottet, ihr werdet bald fromm werden, denn wisset, es wird Frühling!" —

So weit unser Kritiker. Seine Kritik ist strenge und scharf, aber gerecht. Mancher wird es vielleicht unklug finden, daß man es innerhalb der Partei gar so genau nimmt. Ich erwähnte das schon oben: die Geschmäcke sind eben verschieden. Ich habe weiter Nichts hinzuzufügen. — — Sollte ein aufmerksamer Leser etwa vermeinen, in einzelnen Stellen des vorstehenden Aufsatzes gewissermaßen ein Stückchen Selbstkritik des Dampfboots zu entdecken, so genirt uns das durchaus nicht. Wir haben unsere Entwicklung nie für abgeschlossen erklärt; wir wollen mit und aus der Zeit, mit und aus den wirklichen Verhältnissen, mit und aus der Bewegung des wirklichen Menschen schöpfen und lernen. Wir glauben noch immer, daß es keinen Stillstand giebt, daß nur Der nicht zurück schreitet, der vorwärts geht. Zudem sind wir oft durch äußere Verhältnisse gezwungen, das rechte Wort zu vermeiden und die bildliche Phrase zu gebrauchen, was uns übrigens durchaus kein Vergnügen macht. L.

Schutzzoll- oder Freihandelssystem.

Von dem Augenblick an, wo der König von Preußen aus Geld- und Kreditmangel zur Erlassung der Patente vom 3. Februar gezwungen wurde, konnte es keinem verständigen Menschen zweifelhaft sein, daß das absolute Königthum in Deutschland, die bisherige „christlich-germanische" Wirthschaft, auch unter dem Namen „väterliche Regierung" bekannt, trotz alles Sträubens und aller geharnischten Thronreden für immer abgedankt habe. Damit war der Tag angebrochen, von welchem die Bourgeoisie in Deutschland ihre Herrschaft datiren kann. Die Patente sind Nichts, als ein noch mit vielem Potsdamer Dunst und Nebel umhülltes Anerkenntniß der Macht des Bürgerthums. Ein großer Theil jenes Dunstes und Nebels ist bereits durch einiges schwache Pusten des Vereinigten Landtags aus einander getrieben, und sehr bald wird die ganze christlich-germanische Nacht- und Spukgestalt in ihr Nichts aufgelöst sein.

So wie aber die Herrschaft der Mittelklassen begann, so mußte auch in erster Reihe die Forderung hervortreten, daß die ganze Handelspolitik Deutschlands, respektive des Zollvereins, den unfähigen Händen deutscher Fürsten, ihrer Minister und hochmüthigen, aber in Handels- und Industriesachen höchst geistesbeschränkten und unwissenden Bureaukraten entrissen und von Denen abhängig gemacht und entschieden werde, die sowohl die nöthige Einsicht, als das nächste Interesse bei der Sache besitzen. Mit anderen Worten: die Frage der Schutz- und Differenzialzölle oder des freien Handels mußte der alleinigen Entscheidung des Bürgerthums anheimfallen.

Der Vereinigte Landtag in Berlin hat der Regierung gezeigt, daß die Bourgeoisie weiß, was ihr noth thut; bei den neulichen Zollverhandlungen ist dem Spandauer Regierungssystem in ziemlich klaren und bitteren Worten eröffnet worden, daß es unfähig ist, die materiellen Interessen zu begreifen, zu schützen und zu fördern. Die Krakauer Angelegenheit allein wäre hinreichend gewesen, um dem Heiligen-Allianz-

Wilhelm und seinen Ministern den Stempel der größten Unwissenheit oder der strafbarsten Verrätherei gegen die Wohlfahrt des Landes auf die Stirn zu drücken. Zum Schrecken des allerhöchsten Herrn und seiner Exzellenzen kamen aber noch eine Menge anderer Dinge zur Sprache, bei denen sich die königlichen und ministeriellen Fähigkeiten und Einsichten — lebende wie gestorbene — alles Andere, nur nicht geschmeichelt fühlen konnten.

Unter dem Bürgerthum selbst herrschen zwar in Betreff der Industrie und des Handels zwei verschiedene Ansichten. Es unterliegt indeß keinem Zweifel, daß die Partei für die Schutz-, respektive Differenzialzölle weitaus die mächtigste, zahlreichste und überwiegendste ist. Das Bürgerthum kann sich auch in der That nicht halten, nicht befestigen, nicht zu unumschränkter Macht gelangen, wenn es nicht seine Industrie und seinen Handel durch künstliche Mittel schirmt und pflegt. Ohne Schutz gegen die ausländische Industrie wäre es in einem Jahrzehnt zerquetscht und niedergestampft. Sehr leicht möglich, daß ihm selbst der Schutz nicht viel und nicht lange hilft. Es hat zu lange gewartet, es hat zu ruhig in den Windeln gelegen, in die es von seinen theuren Fürsten so viele Jahre eingeschnürt gewesen. Man hat es auf allen Seiten überflügelt, überholt, ihm seine besten Positionen weggenommen, während es sich daheim ruhig „Handschmitze“ geben ließ und nicht einmal so viel Energie besaß, um sich der theils idioten, theils höchst verschmitzten väterlichen Schul- und Zuchtmeister zu entledigen.

Jetzt hat sich das Blatt gewendet. Die deutschen Fürsten können fernerhin nur die Bedienten des Bürgerthums, nur der Punkt über dem i der Bourgeoisie sein. So weit es für die Macht der letzteren noch Zeit und Gelegenheit giebt, ist der Schutz der deutschen Industrie und des deutschen Handels die einzige Grundlage, auf der jene zu fußen vermag. Und was das Bürgerthum gegenüber den deutschen Fürsten will und wollen muß, das wird es auch durchzusetzen wissen.

Neben dem Bürgerthum giebt es jedoch eine recht ansehnliche Zahl von Menschen, die man Proletarier nennt, die arbeitende und besitzlose Klasse. Es fragt sich daher: Was gewinnt diese durch Einführung des Schutzsystems? Wird sie deshalb mehr Lohn erhalten, sich besser nähren und kleiden, gesünder wohnen, etwas mehr Zeit zur Erholung und Bildung, einige Mittel zur vernünftigeren, sorgsameren Erziehung ihrer Kinder erübrigen können?

Die Herren von der Bourgeoisie, welche das Schutzsystem befürworten, verfehlen nie, das Wohl der arbeitenden Klasse in den Vordergrund zu schieben. Ihren Worten nach zu urtheilen, beginnt zugleich mit der Beschützung der Industrie ein wahrhaft paradiesisches Leben für die Arbeiter, ja Deutschland wird dadurch zu einem Kanaan, wo für den Proletarier „Milch und Honig innen fließt". Hört man andererseits die Freihandelsmänner sprechen, so würden erst bei Anwendung ihres Systems die Besitzer, wie „Gott in Frankreich", das heißt, höchst fidel und lustig leben können.

Unter beiden Parteien giebt es noch beschränkte Köpfe genug, die so ziemlich an die Wahrheit ihrer eigenen Worte glauben. Die Klugen darunter wissen sehr wohl, daß dies Alles eitele Täuschung und auch lediglich auf Irreleitung und Gewinnung der Masse berechnet ist. Den klugen Bourgeois braucht es Niemand zu sagen, daß der Arbeiter, herrsche nun das Schutzzoll- oder Freihandels- oder ein aus beiden gemischtes System, keinen höheren Arbeitslohn erhält, als gerade zu seiner nothdürftigsten Unterhaltung hinreicht. Der Arbeiter bekommt auf der einen wie auf der andern Seite netto das, was er braucht, um als Arbeitsmaschine im Gange zu bleiben.

Dem Proletarier, dem Besitzlosen könnte es also dem Anschein nach sehr gleichgiltig sein, ob die Schutz- oder Freihandelsmänner das entscheidende Wort führen.

Da aber, wie oben gesagt, die Bourgeoisie in Deutschland des Schutzes gegen das Ausland bedarf, um mit den mittelalterlichen Ueberresten einer Feudalaristokratie und dem modernen . . . von „Gottes Gnaden" aufzuräumen, und ihr eigenstes, innerstes Wesen rein und lauter zur Entfaltung zu bringen, so hat auch die arbeitende Klasse ein Interesse an dem, was der Bourgeoisie zur ungeschmälerten Herrschaft verhilft. Erst wenn nur noch *eine* Klasse — die Bourgeoisie — ausbeutend und unterdrückend dasteht, wenn Noth und Elend nicht mehr bald dem, bald jenem Stande oder blos dem unbeschränkten Königthum und seinen Bureaukraten in das Schuldbuch geschrieben werden können: erst dann entspinnt sich der letzte entscheidende Kampf, der Kampf zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen, der Kampf zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat. Dann ist das Schlachtfeld von allen unnöthigen Schranken, von jedem irre führenden Beiwerk gesäubert, die Stellung der beiden feindlichen Heere klar und übersichtlich.

Mit der Herrschaft des Bürgerthums gelangen auch die Arbeiter, von den Verhältnissen getrieben, zu dem unendlich wichtigen Fortschritt, daß sie nicht mehr als Einzelne, als höchstens ein paar Hunderte oder Tausende gegen das Bestehende auftreten und sich empören, sondern daß sie allesammt als eine Klasse mit ihren besonderen Interessen und Grundsätzen, ihrem letzten und schlimmsten Erbfeinde — der Bourgeoisie — nach gemeinsamem Plane und mit vereinter Macht zu Leibe rücken.

Der Ausgang dieses Kampfes kann nicht zweifelhaft sein. Die Bourgeoisie wird und muß vor dem Proletariat ebenso zu Boden sinken, wie die Aristokratie und das unbeschränkte Königthum von der Mittelklasse den Todesstoß erhalten hat. Mit der Bourgeoisie zugleich stürzt das Privateigenthum, und der Sieg der arbeitenden Klasse macht aller Klassen- und Kastenherrschaft für immer ein Ende.

Der Kommunismus des Rheinischen Beobachters.

In Nr. 70 dieses Blattes wird ein Artikel des Rheinischen Beobachters mit den Worten eingeleitet: „Der Rheinische Beobachter predigt in Nr. 206 Kommunismus wie folgt.“ Mag diese Bemerkung ironisch gemeint sein oder nicht, die Kommunisten müssen dagegen protestiren, daß der Rheinische Beobachter „Kommunismus“ predigen könne, speziell dagegen, daß der in Nr. 70 der Deutschen Brüsseler Zeitung mitgetheilte Artikel kommunistisch sei.

Wenn eine gewisse Fraktion deutscher Sozialisten fortwährend gegen die liberale Bourgeoisie gepoltert hat, und zwar in einer Weise, die Niemandem Vortheil brachte, als den deutschen Regierungen, wenn jetzt Regierungsblätter, wie der Rheinische Beobachter, auf die Phrasen dieser Leute gestützt, behaupten, nicht die liberale Bourgeoisie, sondern die Regierung repräsentire die Interessen des Proletariats, so haben die Kommunisten weder mit der ersteren noch mit der letzteren Etwas gemein.

Man hat den deutschen Kommunisten allerdings die Verantwortlichkeit hierfür zuschieben wollen, man hat sie der Allianz mit der Regierung beschuldigt. Diese Anschuldigung ist lächerlich. Die Regierung kann sich nicht mit den Kommunisten, die Kommunisten können sich nicht mit der Regierung verbinden, aus dem einfachen Grunde, weil die Kommunisten von allen revolutionären Parteien Deutschlands die allerrevolutionärste sind, und weil die Regierung das besser weiß, als irgend Jemand anders. Die Kommunisten sollten sich mit einer Regierung verbinden, von welcher sie zu Hochverräthern erklärt und als solche behandelt werden? Die Regierung sollte in ihren Organen Grundsätze propagiren, welche in Frankreich für anarchisch, brandstifterisch, zersetzend für alle gesellschaftlichen Verhältnisse gelten, und welchen diese selbe Regierung eben dieselbigen Eigenschaften fortwährend zuschreibt? Es ist kein Gedanke daran. Betrachten wir den sogenannten Kommunismus des Rheinischen Beobachters, und wir werden finden, daß er sehr unschuldig ist.

Der Artikel hebt an: „Wenn wir unsere (!) soziale Lage betrachten, so zeigen sich überall die größten Uebelstände und die dringendsten Bedürfnisse (!), und wir müssen es sagen, es ist Viel versäumt. Das liegt thatsächlich vor, und es entsteht nur (!) die Frage, woher es kommt. Wir sind überzeugt, unsere Verfassung ist nicht schuld daran, denn (!) in Frankreich und England steht es (!) mit der sozialen Lage noch viel schlimmer. Gleichwohl (!) sucht der Liberalismus das Heilmittel nur in der Repräsentation; wäre das Volk vertreten, so würde es sich ja helfen. Das ist freilich ganz illusorisch, aber ebenso (!) höchst (!!) plausibel."

In diesem Satze sieht man den Beobachter leibhaftig vor sich, wie er verlegen um einen Anfang an der Feder kaut, spekulirt, schreibt, ausstreicht, wieder schreibt, und so endlich nach einem beträchtlichen Zeitraum den obigen prächtigen Passus zu Stande bringt. Um auf den Liberalismus zu kommen, sein erbeigenthümliches Steckenpferd, fängt er an mit „unserer sozialen Lage", also genau genommen der Lage des Rheinischen Beobachters, die allerdings ihre Unannehmlichkeiten haben mag. Vermittelst der höchst trivialen Beobachtung, daß unsere soziale Lage miserabel, und daß Viel versäumt ist, gelangt er auf dem Wege einiger sehr dornenvollen Sätze auf einem Punkte an, wo ihm nur die Frage entsteht, woher es kommt. Die Frage entsteht ihm aber nur, um sofort wieder zu verschwinden. Der Beobachter sagt uns nämlich nicht, woher es kommt, er sagt uns auch nicht, woher es nicht kommt, er sagt uns blos, wovon er überzeugt ist, daß es nicht kommt, und das ist natürlich die preußische Verfassung. Von der preußischen Verfassung gelangt er mittelst eines kühnen „Denn" nach Frankreich und England, und von hier hat er natürlich bis zum preußischen Liberalismus nur einen kleinen Sprung, den er, gestützt auf ein möglichst unmotivirtes „Gleichwohl", mit Leichtigkeit vollbringt. Und so ist er endlich auf jenem beliebten Terrän angelangt, wo er ausrufen kann: Das ist freilich ganz illusorisch, aber ebenso höchst plausibel. Aber ebenso höchst!!!

Sollten die Kommunisten so gesunken sein, daß man ihnen die Vaterschaft solcher Sätze, solcher klassischen Uebergänge, solcher mit Leichtigkeit entstehenden und verschwindenden Fragen, solcher famosen Nur, Denn und Gleichwohl und namentlich der Wendung: aber ebenso höchst, zumuthen könnte? Außer dem „alten Feldherrn" Arnold Ruge

giebt es nur wenige Männer in Deutschland, die so schreiben können, und diese Wenigen sind sämmtlich Konsistorialräthe im Ministerium des Herrn Eichhorn. Auf den Inhalt dieses Einleitungspassus einzugehen, kann nicht verlangt werden. Er hat keinen anderen Inhalt, als seine unbeholfene Form; er ist nur das Thor, durch welches wir in die Hallen treten, wo unser beobachtender Konsistorialrath einen Kreuzzug gegen den Liberalismus predigt.

Hören wir zu: Der Liberalismus hat vorweg den Vortheil, daß er sich dem Volke in leichterer und gefälligerer Form nähert, als die Bureaukratie. (Allerdings so schwerfällig und eckig schreibt selbst Herr Dahlmann oder Gervinus nicht.) Er spricht von Volkswohl und Volksrechten. In Wahrheit aber schiebt er das Volk nur vor, um die Regierung einzuschüchtern; es gilt ihm nur als Kanonenfutter in dem großen Sturm gegen die Regierungsgewalt. Die Staatsgewalt an sich zu reißen, das ist die wahre Tendenz des Liberalismus, das Volkswohl ist ihm nur Nebensache. —

Glauben der Herr Konsistorialrath, dem Volke hiermit irgend etwas Neues gesagt zu haben? Das Volk, und namentlich der kommunistische Theil des Volkes, weiß sehr wohl, daß die liberale Bourgeoisie nur ihr eigenes Interesse verfolgt, daß auf ihre Sympathien fürs Volk wenig zu bauen ist. Wenn aber der Herr Konsistorialrath hieraus den Schluß ziehen, daß die liberalen Bourgeois das Volk, soweit es sich an der politischen Bewegung betheiligt, für ihre Zwecke exploitiren, so müssen wir ihm antworten: das ist freilich ganz plausibel für einen Konsistorialrath, aber ebenso höchst illusorisch.

Das Volk, oder, um an die Stelle dieses weitschichtigen, schwankenden Ausdrucks den bestimmten zu setzen, das Proletariat räsonnirt ganz anders, als man sich im geistlichen Ministerium träumen läßt. Das Proletariat fragt nicht, ob den Bourgeois das Volkswohl Haupt- oder Nebensache sei, ob sie die Proletarier als Kanonenfutter gebrauchen *wollen* oder nicht. Das Proletariat fragt nicht, was die Bourgeois blos *wollen*, sondern was sie *müssen*. Es fragt, ob der jetzige politische Zustand, die Herrschaft der Bureaukratie, oder der von den Liberalen erstrebte, die Herrschaft der Bourgeoisie, ihm mehr Mittel bietet, seine eigenen Zwecke zu erreichen. Dazu hat es nur nöthig, die politische Stellung des Proletariats in England, Frankreich und Amerika mit der in Deutschland zu vergleichen, um zu sehen, daß die Herrschaft der Bourgeoisie

dem Proletariat nicht nur ganz neue Waffen zum Kampf gegen die Bourgeoisie in die Hand giebt, sondern ihm auch eine ganz andere Stellung, die Stellung als anerkannte Partei verschafft.

Glauben denn der Herr Konsistorialrath, das Proletariat, das mehr und mehr der kommunistischen Partei sich anschließt, das Proletariat werde die Preßfreiheit, die Assoziationsfreiheit nicht zu benutzen wissen? Er lese doch die englischen und französischen Arbeiterblätter, er besuche doch einmal ein einziges Chartistenmeeting! Aber im geistlichen Ministerium, wo der Rheinische Beobachter redigirt wird, hat man absonderliche Vorstellungen vom Proletariat. Man glaubt mit pommerschen Bauern oder mit Berliner Eckenstehern zu thun zu haben. Man meint, die äußersten Grenzen des Tiefsinns erreicht zu haben, wenn man dem Volke nicht mehr panem et circenses, sondern panem et religionem verspricht. Man bildet sich ein, das Proletariat wünsche, daß ihm geholfen werde, man denkt nicht daran, daß es von Niemandem anders als von sich selbst Hilfe erwartet. Man ahnt nicht, daß das Proletariat den Redensarten der Herren Konsistorialräthe von „Volkswohl" und schlechter sozialer Lage ebenso sehr auf den Grund sieht, wie den ähnlichen Redensarten der liberalen Bourgeois.

Und warum ist den Bourgeois das Volkswohl Nebensache? Der Rheinische Beobachter antwortet: Der Vereinigte Landtag hat es bewiesen, die Perfidie des Liberalismus liegt vor Augen. An der Einkommensteuer sollte der Liberalismus die Probe bestehen, und er hat sie nicht bestanden. —

Diese wohlmeinenden Konsistorialräthe, die sich in ihrer Unschuld einbilden, sie könnten dem Proletariat mit der Einkommensteuer Sand in die Augen streuen! Die Schlacht- und Mahlsteuer liegt direkt auf dem Arbeitslohn, die Einkommensteuer liegt auf dem Profit des Kapitals. Höchst plausibel, Herr Konsistorialrath, nicht wahr? Aber die Kapitalisten werden und können sich ihre Profite nicht so ungestraft besteuern lassen. Die Konkurrenz führt das schon mit sich. In wenig Monaten nach Einführung der Einkommensteuer würde also der Arbeitslohn um gerade so viel herabgesetzt sein, als er durch die Aufhebung der Schlacht- und Mahlsteuer, durch die damit erniedrigten Preise der Lebensmittel effektiv gestiegen war. Der Stand des nicht in Geld, sondern in den, dem Arbeiter nöthigen Lebensbedürfnissen ausgedrückten Arbeitslohns, das heißt der Stand des reellen, nicht nominellen Arbeitslohns hängt

von dem Verhältniß von Angebot und Nachfrage ab. Ein veränderter Steuermodus kann für den Augenblick eine Störung verursachen, auf die Dauer aber Nichts daran ändern. Der einzige ökonomische Vortheil der Einkommensteuer ist der, daß sie wohlfeiler zu erheben ist, und davon spricht der Konsistorialrath nicht. Das Proletariat gewinnt übrigens auch durch diesen Umstand Nichts.

Worauf läuft also das ganze Gerede von der Einkommensteuer hinaus? Erstens, das Proletariat ist bei der ganzen Sache gar nicht oder nur momentan interessirt. Zweitens, die Regierung, die bei der Erhebung der Schlacht- und Mahlsteuer täglich mit dem Proletariat direkt in Berührung kommt, ihm gehässiger Weise gegenüber tritt, die Regierung steht bei der Einkommensteuer im Hintergrunde und zwingt die Bourgeoisie, die gehässige Thätigkeit des Lohndrückens ganz zu übernehmen. Die Einkommensteuer würde also nur der Regierung vortheilhaft sein, und daher der Aerger der Konsistorialräthe über ihre Verwerfung.

Aber wir wollen selbst für einen Augenblick zugeben, daß das Proletariat bei der Sache interessirt sei, durfte dieser Landtag sie bewilligen? Keineswegs. Er durfte gar keine Gelder bewilligen, er mußte das Finanzwesen ganz so lassen, wie es war, so lange die Regierung nicht alle seine Forderungen erfüllt hatte. Die Verweigerung der Gelder ist in allen parlamentarischen Versammlungen das Mittel, wodurch die Regierung gezwungen wird, der Majorität nachzugeben. Diese konsequente Geldverweigerung ist das Einzige, worin der Landtag sich energisch benahm, und daher müssen die enttäuschten Konsistorialräthe gerade diese vor dem Volke zu verdächtigen suchen.

Und doch, heißt es weiter im Rheinischen Beobachter, haben die Organe des Liberalismus recht eigentlich die Einkommensteuer aufs Tapet gebracht. Ganz Recht, und sie ist auch eine reine Bourgeoismaßregel. Darum können die Bourgeois sie doch verweigern, wenn sie ihnen zur unrechten Zeit von Ministern vorgeschlagen wird, denen sie keine drei Schritte weit trauen können. Wir nehmen übrigens dies Geständniß über die Vaterschaft der Einkommensteuer zu den Akten; es wird uns später von Nutzen sein.

Nach einigem möglichst leeren und verworrenen Geschwätz stolpert der Konsistorialrath plötzlich folgender Maßen über das Proletariat: Was heißt das, Proletarier? (Dies ist abermals eine von den Fragen, die *nur* entstehen, um nicht beantwortet zu werden.) Es ist keine Ueber-

treibung, wenn wir (das heißt die Konsistorialräthe des Rheinischen Beobachters, nicht aber die übrigen profanen Zeitungen) sagen: ein Drittel des Volks hat keinen Boden der Existenz, und ein anderes Drittel steht auf der Neige. Die Sache der Proletarier ist die Sache der großen Majorität des Volks, die Kardinalfrage. —

Wie schnell doch ein einziger Vereinigter Landtag mit etwas Opposition diese Bureaukraten zur Räson bringt! Wie lange ist es her, seit die Regierung den Zeitungen verbot, solche Uebertreibungen zu behaupten, als hätten wir in Preußen ein Proletariat? seit der Trierschen Zeitung u. A. — dieser Unschuldigen! — mit dem Verbot gedroht wurde, weil sie französische und englische schlechte Proletariatszustände böswilliger Weise als auch in Preußen existirend vorstellig machen wollte? Doch wie die Regierung will. Nehmen wir ebenfalls zu den Akten, daß die große Majorität des Volkes Proletarier sind.

Der Landtag, heißt es weiter, hat die Prinzipienfrage für die Kardinalfrage angesehen, das heißt die Frage, ob die hohe Versammlung die Staatsgewalt bekommen solle. Und was sollte das Volk bekommen? Keine Eisenbahn, keine Rentenbanken, keine Steuererleichterung! Glückseliges Volk!

Man merke, wie unser glattgescheitelter Konsistorialrath allmälig das Fuchsohr zu zeigen beginnt. Der Landtag hat die Prinzipienfrage für die Hauptfrage angesehen. Heilige Einfalt dieser liebevollen Blindschleichen! Die Frage, ob man der Regierung 30 Millionen Anleihe, eine Einkommensteuer von nicht voraus zu bestimmendem Ertrag, eine Rentenbank, womit sie 400 bis 500 Millionen auf die Domänen aufnehmen kann — ob man das Alles dieser gegenwärtigen liederlichen und reaktionären Regierung zur Disposition stellen und sie dadurch auf ewige Zeiten unabhängig machen, oder ob man sie knapp halten, sie durch Entziehung der Gelder zur Unterwerfung unter die öffentliche Meinung bringen soll, das nennt so ein Leisetreter von Konsistorialrath die Prinzipienfrage! —

Und was soll das Volk bekommen? fragt der theilnehmende Konsistorialrath. Keine Eisenbahn — es wird also auch keine Steuern zu zahlen haben, um die Zinsen der Anleihe und den beim Betrieb dieser Bahn unausbleiblichen großen Verlust zu decken. Keine Rentenbanken — thut unser Konsistorialrath nicht gerade so, als habe die Regierung den Proletariern Renten geben wollen? Aber im Gegen-

theil, sie wollte dem Adel Renten geben, die das Volk bezahlen sollte. Den Bauern sollte dadurch der Abkauf der Frohndienste erleichtert werden. Wenn die Bauern noch einige Jahre warten, so werden sie wahrscheinlich nicht mehr nöthig haben, sie abzukaufen. Wenn die Frohnherren unter die Heugabeln der Bauern gerathen, und das könnte leicht einmal kommen, so hören die Frohndienste von selbst auf. Keine Einkommensteuer — aber so lange die Einkommensteuer dem Volke kein Einkommen bringt, kann sie ihm ganz gleichgiltig sein. —

Glückseliges Volk, fährt der Konsistorialrath fort, du hast doch die Prinzipienfrage gewonnen. Und wenn du nicht verstehst, was das für ein Ding ist, so laß es dir von deinen Repräsentanten erklären, während der langen Rede wirst du vielleicht deinen Hunger vergessen.

Wer wagt noch zu sagen, die deutsche Presse sei nicht frei? Der Rheinische Beobachter gebraucht hier ganz straflos eine Wendung, die manche französische Provinzialjury ohne Weiteres für eine Aufreizung der verschiedenen Klassen der Gesellschaft gegen einander erklären und bestrafen lassen würde.

Der Konsistorialrath benimmt sich übrigens schrecklich unbeholfen. Er will dem Volke schmeicheln und traut ihm nicht einmal zu, zu wissen, was die Prinzipienfrage für ein Ding sei. Dafür daß er an seinem Hunger Theilnahme heucheln muß, rächt er sich, indem er es für dumm, für politisch unfähig erklärt. Das Proletariat weiß so gut, was die Prinzipienfrage für ein Ding ist, daß es dem Landtage nicht vorwirft, sie gewonnen, sondern sie nicht gewonnen zu haben. Das Proletariat wirft dem Landtage vor, daß er sich defensiv gehalten, daß er nicht angegriffen hat, daß er nicht zehnmal weiter gegangen ist. Es wirft ihm vor, daß er nicht entschieden genug auftrat, um dem Proletariat die Betheiligung an der Bewegung möglich zu machen. Das Proletariat konnte sich freilich nicht für die ständischen Rechte interessiren. Aber ein Landtag, der Geschworenengerichte, Gleichheit vor dem Gesetze, Aufhebung der Frohndienste, Preßfreiheit, Assoziationsfreiheit, und eine wirkliche Repräsentation verlangt, ein Landtag, der ein für alle Mal mit der Vergangenheit gebrochen und seine Forderungen nach den Bedürfnissen der Zeit eingerichtet hätte, statt nach den alten Gesetzen, solch ein Landtag konnte auf die kräftigste Unterstützung des Proletariats rechnen.

Der Beobachter fährt fort: Und möge Gott geben, daß dieser Landtag nicht die Regierungsgewalt absorbirt, sonst wäre allen sozialen Ver-

besserungen ein unüberwindlicher Hemmschuh angelegt. — Der Herr Konsistorialrath möge sich beruhigen. Ein Landtag, der mit der preußischen Regierung nicht einmal fertig wurde, mit dem wird das Proletariat im Nothfall schon fertig werden.

Es ist gesagt worden, beobachtet der Konsistorialrath weiter, die Einkommensteuer führe zur Revolution, zum Kommunismus. Zur Revolution — allerdings, das heißt zu einer Umgestaltung der sozialen Verhältnisse, zur Beseitigung des grenzenlosen Elends. — Entweder will der Konsistorialrath sich über sein Publikum moquiren und nur sagen: Die Einkommensteuer beseitigt das grenzenlose Elend, um das begrenzte Elend an seine Stelle zu setzen, und dergleichen schlechte Berliner Witze mehr — oder er ist der größte und unverschämteste Ignorant in ökonomischen Dingen, den es giebt. Er weiß nicht, daß in England die Einkommensteuer seit sieben Jahren besteht, und kein einziges soziales Verhältniß umgestaltet, kein Haarbreit sozialen Elends beseitigt hat. Er weiß nicht, daß da, wo in Preußen das grenzenloseste Elend existirt, in den schlesischen und ravensbergischen Weberdörfern, bei den kleinen schlesischen [rheinischen] und posenschen Mosel- und Weichselbauern, daß da gerade die Klassensteuer, das heißt die Einkommensteuer besteht.

Doch wer kann auf solche Abgeschmacktheiten ernsthaft antworten. Weiter heißt es: Auch zum Kommunismus, wie man ihn eben versteht. . . . Wo durch Handel und Gewerbe alle Verhältnisse so mit einander verflochten und in Fluß gebracht sind, daß der Einzelne sich im Strome der Konkurrenz nicht halten kann, da ist er durch die Natur der Verhältnisse an die Gesellschaft gewiesen, welche die Folgen der allgemeinen Fluktuationen im Einzelnen ausgleichen muß. Da ist die Gesellschaft für das Bestehen ihrer Mitglieder solidarisch verpflichtet. — Da hätten wir ja den Kommunismus des Rheinischen Beobachters. Also: In einer Gesellschaft, wie der unserigen, wo kein Mensch seiner Existenz, seiner Lebenslage sicher ist, hat die Gesellschaft die Verpflichtung, Jedem seine Existenz sicher zu stellen. Erst gesteht der Konsistorialrath, daß die bestehende Gesellschaft dies nicht kann, und dann verlangt er von ihr, sie solle dies ihr Unmögliche doch thun.

Aber sie soll das im Einzelnen nachholen, worauf sie in ihren allgemeinen Fluktuationen keine Rücksicht nehmen kann, so versteht es der Konsistorialrath. „Ein Drittel des Volks hat keinen Boden seiner

Existenz, und ein anderes Drittel steht auf der Neige.“ Also zehn Millionen Individuen, bei denen im Einzelnen auszugleichen ist. Glaubt der Konsistorialrath allen Ernstes, die paupere preußische Regierung werde das fertig bringen? Allerdings und zwar vermittelst der Einkommensteuer, welche zum Kommunismus führt, wie der Rheinische Beobachter ihn versteht.

Vortrefflich. Nachdem man uns verworrenes Zeug über angeblichen Kommunismus vorgeschwatzt, nachdem man erklärt hat, die Gesellschaft sei für das Bestehen ihrer Mitglieder solidarisch verpflichtet, sie müsse für sie sorgen, obwohl sie dies nicht könne, nach allen diesen Verirrungen, Widersprüchen, unmöglichen Forderungen, wird uns noch zugemuthet, die Einkommensteuer als die Maßregel anzunehmen, die alle Widersprüche lösen, alle Unmöglichkeiten möglich machen, die die Solidarität aller Gesellschaftsglieder herstellen soll. Wir verweisen auf Herrn v. Duesbergs Denkschrift über die Einkommensteuer, die dem Landtage vorgelegt wurde. In dieser Denkschrift war bereits für den letzten Groschen des Ertrags der Einkommensteuer Verwendung gefunden. Die bedrängte Regierung hatte keinen Heller übrig zur Ausgleichung der allgemeinen Fluktuationen im Einzelnen zur Erfüllung der solidarischen Verpflichtungen der Gesellschaft. Und wenn statt zehn Millionen nur zehn Einzelne durch die Natur der Verhältnisse an den Herrn v. Duesberg gewiesen worden wären, der Herr v. Duesberg hätte die Zehn abweisen müssen.

Aber nein, wir täuschen uns; außer der Einkommensteuer hat der Herr Konsistorialrath noch ein anderes Mittel zur Einführung des Kommunismus, wie er ihn eben versteht: Was ist das A und O des christlichen Glaubens? Das Dogma von der Erbsünde und der Erlösung. Und darin liegt die solidarische Verbindung der Menschen in ihrer höchsten Potenz. Einer für Alle und Alle für Einen. —

Glückseliges Volk! Die Kardinalfrage ist für ewige Zeiten gelöst. Das Proletariat wird unter den doppelten Fittichen des preußischen Adlers und des heiligen Geistes zwei unerschöpfliche Lebensquellen finden: erstens den Ueberschuß der Einkommensteuer über die gewöhnlichen und außergewöhnlichen Staatsbedürfnisse, welcher Ueberschuß gleich Null ist; und zweitens die Revenuen aus den himmlischen Domänen der Erbsünde und Erlösung, welche ebenfalls gleich Null sind. Diese beiden Nullen geben einen prächtigen Boden ab für das eine Drittel des

Volks, welches keinen Boden seiner Existenz hat, eine gewaltige Stütze für das andere Drittel, welches auf der Neige steht. Allerdings imaginäre Ueberschüsse, Erbsünde und Erlösung werden den Hunger des Volks ganz anders stillen, als die langen Reden der liberalen Deputirten.

Weiter heißt es: Wir beten auch im Vaterunser: führe uns nicht in Versuchung. Und was wir für uns erbitten, das sollen wir selbst gegen unsere Nebenmenschen üben. Unsere sozialen Zustände versuchen aber allerdings den Menschen, und das Uebermaß der Noth reizt zum Verbrechen. — Und wir, die Herren Bureaukraten, Richter und Konsistorialräthe des preußischen Staats, üben diese Rücksicht, indem wir nach Herzenslust rädern, köpfen, einsperren und auspeitschen lassen und dadurch die Proletarier „in Versuchung führen" und [um] später ebenfalls rädern, köpfen, einsperren und auspeitschen zu lassen. Was auch nicht ausbleiben wird.

Solche Zustände, erklärt der Herr Konsistorialrath, darf ein christlicher Staat nicht dulden, er muß dem abhelfen. — Ja, mit absurden Windbeuteleien über die solidarischen Verpflichtungen der Gesellschaft, mit imaginären Ueberschüssen und nicht akzeptablen Wechseln auf Gott Vater, Sohn und Kompagnie.

Auch das ohnehin langweilige Gerede über den Kommunismus kann man sparen, meint unser beobachtender Herr Konsistorialrath. Wenn nur Diejenigen, die den Beruf dazu haben, die sozialen Prinzipien des Christenthums entwickeln, dann werden die Kommunisten bald verstummen. — Die sozialen Prinzipien des Christenthums haben jetzt 1800 Jahre Zeit gehabt, sich zu entwickeln, und bedürfen keiner ferneren Entwicklung durch preußische Konsistorialräthe. Die sozialen Prinzipien des Christenthums haben die antike Sklaverei gerechtfertigt, die mittelalterliche Leibeigenschaft verherrlicht und verstehen sich ebenfalls im Nothfalle dazu, die Unterdrückung des Proletariats, wenn auch mit etwas jämmerlicher Miene, zu vertheidigen. Die sozialen Prinzipien des Christenthums predigen die Nothwendigkeit einer herrschenden und einer unterdrückten Klasse, und haben für die letztere nur den frommen Wunsch, die erstere möge wohlthätig sein. Die sozialen Prinzipien des Christenthums setzen die konsistorialräthliche Ausgleichung aller Infamien in den Himmel und rechtfertigen dadurch die Fortdauer dieser Infamien auf der Erde. Die sozialen Prinzipien des Christenthums erklären alle

Niederträchtigkeiten der Unterdrücker gegen die Unterdrückten entweder für gerechte Strafe der Erbsünde und sonstiger Sünden, oder für Prüfungen, die der Herr über die Erlösten nach seiner Weisheit verhängt. Die sozialen Prinzipien des Christenthums predigen die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demuth, kurz alle Eigenschaften der Kanaille, und das Proletariat, das sich nicht als Kanaille behandeln lassen will, hat seinen Muth, sein Selbstgefühl, seinen Stolz und seinen Unabhängigkeitssinn noch weit nöthiger als sein Brot. Die sozialen Prinzipien des Christenthums sind duckmäuserig, und das Proletariat ist revolutionär. So viel über die sozialen Prinzipien des Christenthums.

Weiter: Wir haben die soziale Reform als den vornehmsten Beruf der Monarchie erkannt. — Haben wir? Bisher war davon die Rede gar nicht. Doch es sei. Und worin besteht die soziale Reform der Monarchie? In der Durchsetzung einer den Organen des Liberalismus gestohlenen Einkommensteuer, die Ueberschüsse bieten soll, von denen der Finanzminister Nichts weiß, in den verunglückten Landrentenbanken, in der preußischen Ostbahn und namentlich in dem Profit eines ungeheuren Kapitals von Erbsünde und Erlösung! —

Dazu räth das Interesse des Königthums selbst — wie tief muß also das Königthum gesunken sein! Dies fordert die Noth der Gesellschaft — welche für den Augenblick vielmehr Schutzzölle als Dogmen fordert. Dies empfiehlt das Evangelium — dies empfiehlt überhaupt Alles, nur nicht der erschrecklich öde Zustand der preußischen Staatskasse, jenes Abgrunds, der binnen drei Jahren die fünfzehn russischen Millionen unwiederbringlich verschlungen haben wird. Das Evangelium empfiehlt überhaupt sehr Viel, unter Anderem auch die Kastration als Anfang der sozialen Reform bei sich selbst. Matth. 25.

Das Königthum, erklärt unser Konsistorialrath, ist mit dem Volke Eins. Diese Redensart ist nur eine andere Form für das alte l'état c'est moi, und zwar ganz genau dieselbe Form, die Ludwig XVI. am 23. Juni 1789 gegen seine rebellischen Stände gebrauchte: wo ihr nicht gehorcht, so schicke ich euch nach Hause — et seul je ferai le bonheur de mon peuple. Das Königthum muß schon sehr bedrängt sein, wenn es sich zu dem Gebrauche dieser Form entschließt, und unser gelehrter Herr Konsistorialrath weiß gewiß, wie sich das französische Volk damals bei Ludwig XVI. für ihre Anwendung bedankte.

Der Thron, versichert der Herr Konsistorialrath, muß auf der breiten Basis des Volkes ruhen, da steht er am besten. So lange nämlich die breiten Schultern diesen beschwerlichen Ueberbau nicht mit einem gewaltigen Ruck in die Gosse werfen.

Die Aristokratie, so schließt der Herr Konsistorialrath, läßt dem Königthum seine Würde und giebt ihm einen poetischen Schmuck, entzieht ihm aber die reelle Macht. Das Bürgerthum raubt ihm die Macht wie die Würde, und giebt ihm nur eine Zivilliste. Das Volk bewahrt dem Königthum seine Macht, seine Würde und seine Poesie. In diesem Passus nimmt der Herr Konsistorialrath unglücklicher Weise den renommistischen Appell Friedrich Wilhelms an Sein Volk in der Thronrede zu ernsthaft. Sein letztes Wort ist: Sturz der Aristokratie, Sturz der Bourgeoisie, Herstellung einer auf das Volk sich stützenden Monarchie. Wären diese Forderungen nicht reine Phantasien, so würden sie eine vollständige Revolution in sich schließen. Wir wollen gar nicht einmal darauf eingehen, daß die Aristokratie nicht anders gestürzt werden kann, als durch die Bourgeoisie und das Volk zusammen, daß eine Herrschaft des Volks in einem Lande, wo Aristokratie und Bourgeoisie noch neben einander bestehen, ein reiner Unsinn ist. Auf solche Fabeleien eines Eichhornschen Konsistorialraths kann man nicht durch ernsthafte Entwicklungen antworten.

Wir wollen denjenigen Herren, die das geängstete preußische Königthum durch einen Salto mortale ins Volk retten möchten, nur einige wohlwollende Bemerkungen machen. Das Volk ist von allen politischen Elementen für einen König das Allergefährlichste. Nicht das Volk, von dem Friedrich Wilhelm spricht, das sich für einen Fußtritt und einen Silbergroschen mit thränendem Auge bedankt, dies Volk ist durchaus ungefährlich, denn es existirt nur in der Phantasie des Königs. Aber das wirkliche Volk, das Proletariat, die kleinen Bauern und der Pöbel, das ist, wie Hobbes sagt, puer robustus sed malitiosus, ein robuster und bösartiger Knabe und läßt sich weder von mageren noch von fetten Königen zum Besten haben.

Dies Volk würde vor allen Dingen von Sr. Majestät eine Konstitution nebst allgemeinem Stimmrecht, Assoziationsfreiheit, Preßfreiheit und andere unangenehme Dinge erzwingen. Und wenn es das Alles hätte, so würde es dies dazu benutzen, um möglichst rasch die Macht, die Würde und die Poesie des Königthums [für überflüssig] zu erklären.

Der gegenwärtige würdige Inhaber dieses Königthums würde sich glücklich schätzen können, wenn das Volk ihn als öffentlichen Deklamator beim Berliner Handwerkerverein mit 250 Thalern Zivilliste und Einer kühlen Blonde täglich anstellte. Wenn die Herren Konsistorialräthe, die jetzt das Geschick der preußischen Monarchie und des Rheinischen Beobachters lenken, daran zweifeln sollten, so mögen sie sich nur einmal die Geschichte ansehen. Die Geschichte stellt den Königen, die an Ihr Volk appelliren, noch ganz andere Horoskope.

Karl I. von England appellirte auch an Sein Volk von seinen Ständen. Er rief sein Volk zu den Waffen gegen das Parlament. Das Volk aber erklärte sich gegen den König, warf alle Mitglieder, die nicht das Volk repräsentirten, zum Parlament hinaus und ließ schließlich durch das so zum wirklichen Repräsentanten des Volks gewordene Parlament den König köpfen. Damit endete der Appell Karls I. an Sein Volk. Solches geschah am 30. Juni 1649 und erlebt im Jahre 1849 sein zweihundertjähriges Jubiläum.

Ludwig XVI. von Frankreich appellirte ebenfalls an Sein Volk. Er appellirte drei Jahre hindurch immer von einem Theile des Volks an den anderen, er suchte Sein Volk, das wahre Volk, das für ihn begeisterte Volk und fand es nirgends. Zuletzt fand er es im Lager von Koblenz, hinter den Reihen der preußischen und österreichischen Armee. Das ward aber seinem Volke in Frankreich zu arg. Am 10. August 1792 sperrte es den Appellanten in den Temple und berief den Nationalkonvent, der es in jeder Beziehung repräsentirte. Dieser Konvent erklärte sich kompetent, um über den Appell des Königs zu urtheilen, und schickte nach einigen Berathungen den Appellanten auf den Revolutionsplatz, wo er am 21. Januar 1793 guillotinirt wurde.

Das kommt davon, wenn die Könige an Ihre Völker appelliren. Was aber davon kommt, wenn die Konsistorialräthe eine demokratische Monarchie herstellen wollen, müssen wir erst abwarten.

Der Schweizer Bürgerkrieg.

Endlich also wird dem unaufhörlichen Großprahlen von der „Wiege der Freiheit“, von den „Enkeln Tells und Winkelrieds“, von den tapfern Siegern von Sempach und Murten ein Ende gemacht werden! Endlich also hat sich herausgestellt, daß die Wiege der Freiheit nichts Anderes ist, als das Zentrum der Barbarei und die Pflanzschule der Jesuiten, daß die Enkel Tells und Winkelrieds durch keine andern Gründe zur Räson zu bringen sind, als durch Kanonenkugeln, daß die Tapferkeit von Sempach und Murten nichts Anderes war, als die Verzweiflung brutaler und bigotter Bergstämme, die sich störrisch gegen die Zivilisation und den Fortschritt stemmen.

Es ist ein wahres Glück, daß die europäische Demokratie endlich diesen urschweizerischen, sittenreinen und reaktionären Ballast los wird. So lange die Demokraten sich noch auf die Tugend, das Glück und die patriarchalische Einfalt dieser Alpenhirten beriefen, so lange hatten sie selbst noch einen reaktionären Schein. Jetzt, wo sie den Kampf der zivilisirten, industriellen, modern-demokratischen Schweiz gegen die rohe, christlich-germanische Demokratie der viehzuchttreibenden Urkantone unterstützen, jetzt vertreten sie überall den Fortschritt, jetzt hört auch der letzte reaktionäre Schimmer auf, jetzt zeigen sie, daß sie die Bedeutung der Demokratie im 19. Jahrhundert verstehen lernen.

Es giebt zwei Gegenden in Europa, in denen sich die alte christlich-germanische Barbarei in ihrer ursprünglichsten Gestalt, beinahe bis aufs Eichelfressen, erhalten hat, Norwegen und die Hochalpen, namentlich die Urschweiz. Sowohl Norwegen wie die Urschweiz liefern noch unverfälschte Exemplare jener Menschenrasse, welche einst im Teutoburger Wald die Römer auf gut westfälisch mit Knüppeln und Dreschflegeln todtschlug. Sowohl Norwegen wie die Urschweiz sind demokratisch organisirt. Aber es giebt verschiedenerlei Demokratien, und es ist sehr nöthig, daß die Demokraten der zivilisirten Länder endlich die Verantwortlichkeit für die norwegische und urschweizerische Demokratie ablehnen.

Die demokratische Bewegung erstrebt in allen zivilisirten Ländern in letzter Instanz die politische Herrschaft des Proletariats. Sie setzt also voraus, daß ein Proletariat existirt, daß eine Industrie existirt, die das Proletariat erzeugt, die die Bourgeoisie zur Herrschaft gebracht hat.

Von dem Allen finden wir Nichts, weder in Norwegen, noch in der Urschweiz. Wir finden in Norwegen das vielberühmte Bauernregiment (bonde regimente), in der Urschweiz eine Anzahl roher Hirten, die trotz ihrer demokratischen Verfassung von ein paar reichen Grundbesitzern, Abthberg u. s. w. patriarchalisch regiert werden. Bourgeoisie existirt in Norwegen nur ausnahmsweise, in der Urschweiz gar nicht. Proletariat ist so gut wie gar nicht vorhanden.

Die Demokratie der zivilisirten Länder, die moderne Demokratie, hat also mit der norwegischen und urschweizerischen Demokratie durchaus Nichts gemein. Sie will nicht den norwegischen und urschweizerischen Zustand herbeiführen, sondern einen himmelweit verschiedenen. Doch gehen wir näher ein auf diese un[ur]germanische Demokratie und halten wir uns dabei an die Urschweiz, die uns hier zunächst angeht.

Wo ist der deutsche Spießbürger, der nicht begeistert ist für Wilhelm Tell, den Vaterlandsbefreier, wo der Schulmeister, der nicht Morgarten, Sempach und Murten neben Marathon, Platää und Salamis feiert, wo die hysterische alte Jungfer, die nicht für die derben Waden und strammen Schenkel der sittenreinen Alpenjünglinge schwärmt? Von Aegidius Tschudi bis auf Johannes von Müller, von Florian bis auf Schiller ist die Herrlichkeit der urschweizerischen Tapferkeit, Freiheit, Tüchtigkeit und Kraft in Versen und in Prosa ohne Ende gepriesen worden. Die Kanonen und Stutzen der zwölf Kantone liefern jetzt den Kommentar zu diesen begeisterten Lobgesängen.

Die Urschweizer haben sich zweimal in der Geschichte bemerklich gemacht. Das erste Mal, als sie sich von der österreichischen Tyrannei glorreich befreiten, das zweite Mal in diesem Augenblick, wo sie mit Gott für Jesuiten und Vaterland in den Kampf ziehen.

Die glorreiche Befreiung aus den Krallen des österreichischen Adlers verträgt schon sehr schlecht, daß man sie bei Lichte besieht. Das Haus Oesterreich war ein einziges Mal in seiner ganzen Karriere progressiv; es war im Anfang seiner Laufbahn, als es sich mit den Spießbürgern der Städte gegen den Adel alliirte und eine deutsche Monarchie zu gründen suchte. Es war progressiv in höchst spießbürgerlicher Weise,

aber einerlei, es war progressiv. Und wer stemmte sich ihm am entschiedensten entgegen? Die Urschweizer. Der Kampf der Urschweizer gegen Oesterreich, der glorreiche Eid auf dem Grütli, der heldenmüthige Schuß Tells, der ewig denkwürdige Sieg bei Morgarten, Alles das war der Kampf störrischer Hirten gegen den Andrang der geschichtlichen Entwicklung, der Kampf der hartnäckigen, stabilen Lokalinteressen gegen die Interessen der ganzen Nation, der Kampf der Rohheit gegen die Bildung, der Barbarei gegen die Zivilisation. Sie haben gegen die damalige Zivilisation gesiegt, zur Strafe sind sie von der ganzen weiteren Zivilisation ausgeschlossen worden.

Damit nicht genug, wurden diese biderben, widerspenstigen Sennhirten bald noch ganz anders gezüchtigt. Sie entgingen der Herrschaft des österreichischen Adlers, um unter das Joch der Züricher, Luzerner, Berner und Baseler Spießbürger zu gerathen. Diese Spießbürger hatten gemerkt, daß die Urschweizer ebenso stark und ebenso dumm waren, wie ihre Ochsen. Sie ließen sich in die Eidgenossenschaft aufnehmen, und von nun an blieben sie ruhig zu Hause hinter der Zahlbank sitzen, während die hartköpfigen Sennhirten alle ihre Streitigkeiten mit dem Adel und den Fürsten ausfochten. So bei Sempach, Granson, Murten und Nancy. Dabei ließ man den Leuten das Recht, ihre inneren Angelegenheiten nach Belieben einzurichten, und so blieben sie in der glücklichsten Unwissenheit über die Weise, in der sie von ihren lieben Eidgenossen exploitirt wurden.

Seitdem hat man Wenig mehr von ihnen gehört. Sie beschäftigten sich in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit mit Kühemelken, Käsemachen, Keuschheit und Jodeln. Von Zeit zu Zeit hielten sie Volksversammlungen, worin sie sich in Hornmänner, Klauenmänner und andere bestialische Klassen spalteten, und nie ohne eine herzliche, christlich-germanische Prügelei auseinandergingen. Sie waren arm, aber rein an Sitten, dumm, aber fromm und gottgefällig vor dem Herrn, brutal, aber breit von Schultern, und hatten wenig Gehirn, aber viel Wade. Von Zeit zu Zeit wurden ihrer zu viel und dann ging die junge Mannschaft „reislaufen", das heißt, ließ sich in fremde Kriegsdienste anwerben, wo sie mit der unverbrüchlichsten Treue an ihrer Fahne hielt, mochte kommen was da wollte. Man kann den Schweizern nur nachsagen, daß sie sich mit der größten Gewissenhaftigkeit für ihren Sold haben todtschlagen lassen.

Der größte Stolz dieser vierschrötigen Urschweizer war von jeher, daß sie nie von den Gebräuchen ihrer Vorfahren auch nur um ein

Haarbreit gewichen sind, daß sie die einfältige, keusche, biderbe und tugendsame Sitte ihrer Väter im Strome der Jahrhunderte unverfälscht bewahrt haben. Und das ist wahr, jeder Versuch der Zivilisation ist an den granitenen Wänden ihrer Felsen und ihrer Schädel ohnmächtig abgeprallt. Seit dem Tage, wo der erste Ahne Winkelrieds seine Kuh mit den unumgänglichen idyllischen Schellen am Halse auf die jungfräulichen Triften des Vierwaldstätter Sees trieb, bis zu dem jetzigen Augenblick, wo der letzte Nachkomme Winkelrieds seine Büchse vom Pfaffen einsegnen läßt, sind alle Häuser auf dieselbe Weise gebaut, alle Kühe auf dieselbe Weise gemolken, alle Zöpfe auf dieselbe Weise geflochten, alle Käse auf dieselbe Weise verfertigt, alle Kinder auf dieselbe Weise gemacht worden. Hier auf den Bergen existirt das Paradies, hier ist man noch nicht zum Sündenfall gekommen. Und wenn einmal ein solch unschuldiger Alpensohn in die große Welt hinausgeräth und sich einen Augenblick hinreißen läßt von den Verführungen der großen Städte, von den geschminkten Reizen einer verderbten Zivilisation, von den Lastern der sündhaften Länder, die keine Berge haben, und wo Korn gedeiht — die Unschuld wurzelt so tief in ihm, daß er nie ganz untergehen kann. Ein Ton schlägt an sein Ohr, nur zwei jener Noten des Kuhreigens, die wie Hundegeheul klingen, und sofort stürzt er weinend und zerknirscht auf die Knie, sofort reißt er sich los aus den Armen der Verführung, und ruht nicht, bis er zu den Füßen seines greisen Vaters liegt. Vater, ich habe gesündigt vor meinen Urgebirgen und vor dir, ich bin nicht werth, daß ich dein Sohn genannt werde!

Zwei Invasionen sind in der neueren Zeit gegen diese Sitteneinfalt und Urkraft versucht worden. Die erste war die der Franzosen 1798. Aber diese Franzosen, die sonst überall doch etwas Zivilisation verbreitet haben, scheiterten an den Urschweizern. Keine Spur ihrer Anwesenheit ist geblieben, kein Jota haben sie von den alten Sitten und Tugenden beseitigen können. Die zweite Invasion kam ungefähr zwanzig Jahre später und trug wenigstens einige Früchte. Das war die Invasion der englischen Reisenden, der Londoner Lords und Squires, und der zahllosen Lichterzieher, Seifensieder, Gewürzkrämer und Knochenhändler, die ihnen folgten. Diese Invasion hat es wenigstens dahin gebracht, daß die alte Gastfreundschaft ein Ende nahm, und die ehrlichen Bewohner der Sennhütten, die früher kaum wußten, was Geld

sei, sich in die habgierigsten und spitzbübischsten Preller verwandelten, die es irgendwo giebt. Aber dieser Fortschritt greift durchaus die alten einfältigen Sitten nicht an. Diese eben nicht sehr reinliche Prellerei vertrug sich aufs vortrefflichste mit den patriarchalischen Tugenden der Keuschheit, Tüchtigkeit, Biederkeit und Treue. Nicht einmal ihre Frömmigkeit litt darunter; der Pfaff absolvirte sie mit besonderem Vergnügen von allen Betrügereien, die an einen britischen Ketzer verübt worden waren.

Jetzt aber scheint diese Sittenreinheit doch einmal in Grund und Boden umgerührt werden zu sollen. Hoffentlich werden die Exekutionstruppen ihr Möglichstes thun, um aller Biederkeit, Urkraft und Einfalt den Garaus zu machen. Dann aber jammert, ihr Spießbürger! Dann wird es keine armen, aber zufriedenen Hirten mehr geben, deren ungetrübte Sorglosigkeit ihr euch für den Sonntag wünschen könnt, nachdem ihr sechs Tage der Woche an Zichorienkaffee und Thee aus Schlehenblüthen euren Schnitt gemacht habt. Dann weinet, ihr Schulmeister, denn mit der Hoffnung auf ein neues Sempach, Marathon und andere klassischen Großthaten ists aus! Dann klaget, hysterische Jungfrauen über dreißig Jahren, denn es wird vorbei sein mit jenen sechszölligen Waden, deren Bild eure einsamen Träume versüßt, vorbei mit der Antinousschönheit der „Schweizerbuan", vorbei mit jenen festen Schenkeln und strammen Hosen, die euch so unwiderstehlich nach den Alpen hinziehen! Dann seufzet, sanfte und bleichsüchtige Pensionatsknospen, die ihr euch auch schon aus Schillers Werken für die keusche, und doch so wirksame Liebe der behenden Gemsenjäger begeistert habt, denn dann ist es aus mit euren zarten Illusionen, dann bleibt euch Nichts, als Henrik Steffens zu lesen und für die frostigen Norweger zu schwärmen.

Doch lassen wir das! Diese Urschweizer müssen noch mit ganz andern Waffen bekämpft werden, als mit bloßem Spott. Die Demokratie hat sich noch wegen ganz anderer Dinge, als wegen ihrer patriarchalischen Tugenden, mit ihnen ins Reine zu setzen.

Wer vertheidigte am 14. Juli 1789 die Bastille gegen das anstürmende Volk, wer schoß hinter sichern Mauern die Arbeiter des Faubourg St. Antoine mit Kartätschen und Flintenkugeln nieder? Urschweizer aus dem Sonderbund, Enkel Tells, Stauffachers und Winkelrieds. — Wer vertheidigte am 10. August 1792 den Verräther Ludwig XVI. im Louvre und in den Tuilerien gegen den gerechten Zorn

des Volkes? Urschweizer aus dem Sonderbund. — Wer unterdrückte, mit Hilfe Nelsons, die neapolitanische Revolution von 1798? Urschweizer aus dem Sonderbund. — Wer stellte, mit Hilfe der Oesterreicher, 1823 in Neapel die absolute Monarchie wieder her? Urschweizer aus dem Sonderbund. — Wer kämpfte bis auf den letzten Augenblick, am 29. Juli 1830, abermals für einen verrätherischen König, und schoß abermals von den Fenstern und Kolonnaden des Louvre die Pariser Arbeiter nieder? Urschweizer aus dem Sonderbund. — Wer unterdrückte, mit einer weltberüchtigten Brutalität, und abermals im Verein mit den Oesterreichern, die Insurrektion in der Romagna 1830 und 1831? Urschweizer aus dem Sonderbund.

Kurz, wer hielt bis zu diesem Augenblick die Italiener nieder, daß sie sich beugen mußten unter die erdrückende Herrschaft ihrer Aristokraten, Fürsten und Pfaffen, wer war in Italien die rechte Hand Oesterreichs, wer macht es noch zur Stunde dem Bluthund Ferdinand von Neapel möglich, sein knirschendes Volk im Zaum zu halten, wer spielt noch heute den Henker bei den massenhaften Füsilladen, die er vollziehen läßt? Immer wieder Urschweizer aus dem Sonderbund, immer wieder Enkel Tells, Stauffachers und Winkelrieds!

Mit einem Worte: wo und wann nur immer in Frankreich eine revolutionäre Bewegung ausbrach, die direkt oder indirekt der Demokratie Vorschub leistete, da waren es immer urschweizerische Miethsoldaten, die mit der größten Hartnäckigkeit und bis zum letzten Athemzuge dagegen fochten. Und namentlich in Italien waren diese schweizerischen Söldlinge fortwährend die getreuesten Knechte und Handlanger Oesterreichs. Gerechte Strafe für die glorreiche Befreiung der Schweiz aus den Krallen des Doppeladlers!

Man glaube nicht, daß diese Söldlinge der Auswurf ihres Landes seien und von ihren Landsleuten desavouirt würden. Haben die Luzerner doch vor ihren Thoren durch den isländischen frommen Pinsel Thorwaldsen einen großen Löwen aus dem Felsen hauen lassen, der, an einer Pfeilwunde verblutend, das bourbonische Lilienschild mit seiner bis zum Tode getreuen Pfote deckt — und zwar zum Gedächtniß der am 10. August 1792 im Louvre gefallenen Schweizer. So ehrt der Sonderbund die käufliche Treue seiner Söhne. Er lebt vom Menschenhandel und feiert ihn.

Und mit dieser Art Demokratie sollten die englischen, die französischen, die deutschen Demokraten irgend Etwas gemein haben?

Schon die Bourgeoisie arbeitet durch ihre Industrie, ihren Handel, ihre politischen Institutionen darauf hin, überall die kleinen, abgeschlossenen, nur für sich lebenden Lokalitäten aus ihrer Vereinzelung herauszureißen, sie mit einander in Verbindung zu bringen, ihre Interessen mit einander zu verschmelzen, ihren lokalen Gesichtskreis zu erweitern, ihre lokalen Gebräuche, Trachten und Anschauungsweisen zu vernichten, und aus den vielen bisher von einander unabhängigen Lokalitäten und Provinzen eine große Nation, mit gemeinsamen Interessen, Sitten und Anschauungen zu bilden. Schon die Bourgeoisie zentralisirt bedeutend. Das Proletariat, weit entfernt, hierdurch benachtheiligt zu sein, wird vielmehr erst durch diese Zentralisation in den Stand gesetzt, sich zu vereinigen, sich als Klasse zu fühlen, sich in der Demokratie eine angemessene politische Anschauungsweise anzueignen und endlich die Bourgeoisie zn besiegen. Das demokratische Proletariat hat nicht nur die Zentralisation, wie sie durch die Bourgeoisie begonnen ist, nöthig, sondern es wird sie sogar noch viel weiter durchführen müssen. Während der kurzen Zeit, in der das Proletariat in der französischen Revolution am Staatsruder saß, während der Herrschaft der Bergpartei, hat es die Zentralisation mit allen Mitteln, mit Kartätschen und der Guillotine, durchgesetzt. Das demokratische Proletariat, wenn es jetzt wieder zur Herrschaft kommt, wird nicht nur jedes Land für sich, sondern sogar alle zivilisirten Länder zusammen sobald wie möglich zentralisiren müssen.

Die Urschweiz dagegen hat nie etwas Anderes gethan, als sich gegen die Zentralisation angestemmt. Sie hat mit einer wirklich thierischen Hartnäckigkeit auf ihrer Absonderung von der ganzen übrigen Welt, auf ihren lokalen Sitten, Trachten, Vorurtheilen, auf ihrer ganzen Lokalbornirtheit und Abgeschlossenheit bestanden. Sie ist bei ihrer ursprünglichen Barbarei mitten in Europa stehen geblieben, während alle andern Nationen, selbst die übrigen Schweizer fortgeschritten sind. Mit dem ganzen Starrsinn roher Urgermanen besteht sie auf der Kantonalsouveränetät, das heißt auf dem Recht, in Ewigkeit nach Belieben dumm, bigott, brutal, bornirt, widerhaarig und käuflich zu sein, mögen ihre Nachbarn darunter leiden oder nicht. So wie ihr eigener thierischer Zustand zur Sprache kommt, erkennen sie keine Majorität, keine Uebereinkunft, keine Verpflichtung mehr an. Aber im 19. Jahrhundert ist es nicht mehr möglich, daß zwei Theile eines und desselben Landes so

ohne allen gegenseitigen Verkehr und Einfluß neben einander existiren. Die radikalen Kantone wirken auf den Sonderbund, der Sonderbund wirkt auf die radikalen Kantone, in denen hier und da ebenfalls noch höchst rohe Elemente existiren. Die radikalen Kantone sind also dabei interessirt, daß der Sonderbund seine Bigotterie, seine Bornirtheit und seinen Starrsinn fahren lasse, und wenn der Sonderbund nicht will, so muß sein Starrsinn mit Gewalt gebrochen werden. Und das geschieht in diesem Augenblicke.

Der Bürgerkrieg, der jetzt ausgebrochen ist, wird also der Sache der Demokratie nur förderlich sein. Wenn auch selbst in den radikalen Kantonen noch viel urgermanische Rohheit steckt, wenn auch in ihnen hinter der Demokratie bald ein Bauern-, bald ein Bourgeoisregiment, bald ein Gemisch von beiden sich versteckt, wenn auch selbst die zivilisirtesten Kantone noch hinter der Entwicklung der europäischen Zivilisation stehen, und nur hier und da wirklich moderne Elemente langsam empordämmern, so thut das dem Sonderbund keinen Vorschub. Es ist nöthig, dringend nöthig, daß diese letzte Zuflucht des brutalen Urgermanismus, der Barbarei, der Bigotterie, der patriarchalischen Einfalt und Sittenreinheit, der Stabilität und der den Meistbietenden zu Gebote stehenden Treue bis in den Tod endlich einmal zerstört werde. Je energischer die Tagsatzung zu Werke geht, je gewaltsamer sie dies alte Pfaffennest umrütteln wird, desto mehr Anspruch auf die Unterstützung aller entschiedenen Demokraten wird sie haben, desto mehr wird sie beweisen, daß sie ihre Stellung versteht. Aber freilich, die fünf Großmächte sind da, und die Radikalen haben selbst Furcht.

Für den Sonderbund aber ist es bezeichnend, daß die echten Söhne Wilhelm Tells das Haus Oesterreich, den Erbfeind der Schweiz, um Hilfe anflehen müssen, jetzt wo Oesterreich schmutziger, niederträchtiger, gemeiner und gehässiger ist als je. Das ist auch noch ein Stück Strafe für die glorreiche Befreiung der Schweiz aus den Krallen des Doppeladlers und die vielen Großprahlereien deswegen. Und damit das Maß der Strafe recht übervoll werde, muß dies Oesterreich selbst so in der Klemme sein, daß es den Söhnen Tells nicht einmal helfen kann.

F. Engels.

Die moralisirende Kritik und die kritische Moral.

Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte.

Gegen Karl Heinzen von Karl Marx.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Doch lassen wir den Biedermann sich ungestört an seiner eigenen Tüchtigkeit weiden! Folgen wir ihm dahin, wo er auf die „Sache" sich einzulassen wähnt. Wir werden dieselbe Methode überall wiederfinden.

„Ich kann nicht dafür, daß Herr Engels und unsere Kommunisten zu blind sind, um einzusehen, daß die Gewalt auch das Eigenthum beherrscht, und die Ungerechtigkeit in den Eigenthumsverhältnissen nur durch die Gewalt aufrecht erhalten wird. Einen Thoren und einen Feigling nenne ich Jeden, der einen Bourgeois wegen seines Gelderwerbs anfeindet und einen König wegen seines Gewalterwerbs in Ruhe läßt."

„Die Gewalt beherrscht auch das Eigenthum!" Das Eigenthum ist jedenfalls auch eine Art von Gewalt. Die Oekonomen nennen das Kapital zum Beispiel „die Gewalt über fremde Arbeit". Zwei Arten von Gewalt haben wir also vor uns, einerseits die Gewalt des Eigenthums, das heißt der Eigenthümer, andererseits die politische Gewalt, die Staatsmacht. „Die Gewalt beherrscht auch das Eigenthum" heißt: das Eigenthum hat nicht die politische Gewalt in Händen, sondern wird vielmehr von ihr vexirt, zum Beispiel durch willkürliche Steuern, durch Konfiskation, durch Privilegien, durch störende Einmischung der Bureaukratie in Industrie und Handel u. dergl.

In anderen Worten: Die Bourgeoisie ist noch nicht als Klasse politisch konstituirt. Die Staatsmacht ist noch nicht ihre eigene Macht. In Ländern, wo die Bourgeoisie die politische Gewalt schon erobert hat, und die politische Herrschaft nichts Anderes ist, als die Herrschaft, nicht des einzelnen Bourgeois über seine Arbeiter, sondern der Bourgeoisklasse über die gesammte Gesellschaft, hat der Satz des Herrn Heinzen

seinen Sinn verloren. Die Eigenthumslosen werden natürlich von der politischen Herrschaft, so weit sie sich unmittelbar auf das Eigenthum bezieht, nicht berührt. Während Herr Heinzen also eine ebenso ewige als originelle Wahrheit auszusprechen wähnte, hat er nur die Thatsache ausgesprochen, daß die deutsche Bourgeoisie die politische Gewalt erobern muß, das heißt, er sagt, was Engels sagt, nur bewußtlos, nur in der braven Meinung, das Gegentheil zu sagen. Er spricht nur pathetisch ein vorübergehendes Verhältniß der deutschen Bourgeoisie zur deutschen Staatsmacht als eine ewige Wahrheit aus und zeigt so, wie man aus einer „Bewegung" einen „festen Kern" macht.

„Die Ungerechtigkeit in den Eigenthumsverhältnissen", fährt Herr Heinzen fort, „wird nur durch die Gewalt aufrecht erhalten." Entweder versteht Herr Heinzen hier unter „der Ungerechtigkeit in den Eigenthumsverhältnissen" den oben erwähnten Druck, den die deutsche Bourgeoisie selbst noch in ihren „heiligsten" Interessen von der absoluten Monarchie erleidet und dann wiederholt er nur das Ebengesagte — oder er versteht unter „der Ungerechtigkeit in den Eigenthumsverhältnissen" die ökonomischen Verhältnisse der Arbeiter und dann hat seine Offenbarung folgenden Sinn: Die jetzigen bürgerlichen Eigenthumsverhältnisse werden „aufrecht erhalten" durch die Staatsmacht, welche die Bourgeoisie zum Schutz ihrer Eigenthumsverhältnisse organisirt hat. Die Proletarier müssen also die politische Gewalt, wo sie schon in den Händen der Bourgeoisie ist, stürzen. Sie müssen selbst zur Gewalt, zur revolutionären Gewalt werden. Herr Heinzen sagt bewußtlos wieder dasselbe, was Engels sagt, aber wieder in der treuherzigen Ueberzeugung, das Gegentheil zu sagen. Was er sagt, meint er nicht, und was er meint, sagt er nicht.

Wenn übrigens die Bourgeoisie politisch, das heißt durch ihre Staatsmacht, „die Ungerechtigkeit in den Eigenthumsverhältnissen aufrecht erhält", so schafft sie dieselbe nicht. Die durch die moderne Theilung der Arbeit, die moderne Form des Austausches, die Konkurrenz, die Konzentration u. s. w. bedingte „Ungerechtigkeit in den Eigenthumsverhältnissen" geht keineswegs aus der politischen Herrschaft der Bourgeoisklasse hervor, sondern umgekehrt, die politische Herrschaft der Bourgeoisklasse geht aus diesen modernen, von den bürgerlichen Oekonomen als nothwendige, ewige Gesetze proklamirten Produktionsverhältnissen hervor. Stürzt daher das Proletariat die politische Herrschaft der Bour-

geoisie, so wird sein Sieg nur vorübergehend, nur ein Moment im Dienste der bürgerlichen Revolution selbst sein, wie Anno 1794, so lange im Laufe der Geschichte, in ihrer „Bewegung“, die materiellen Bedingungen noch nicht geschaffen sind, die die Abschaffung der bürgerlichen Produktionsweise und darum auch den definitiven Sturz der politischen Bourgeoisherrschaft nothwendig machen. Die Schreckensherrschaft mußte daher in Frankreich nur dazu dienen, durch ihre gewaltigen Hammerschläge die feudalen Ruinen wie vom französischen Boden wegzuzaubern. Die ängstlich-rücksichtsvolle Bourgeoisie wäre in Dezennien nicht mit dieser Arbeit fertig geworden. Die blutige Aktion des Volkes bereitete ihr also nur die Wege. Ebenso würde der Sturz der absoluten Monarchie blos momentan sein, wären die ökonomischen Bedingungen zur Herrschaft der Bourgeoisklasse noch nicht zur Reife gediehen. Die Menschen bauen sich eine neue Welt, nicht aus den „Erdengütern“, wie der grobianische Aberglauben wähnt, sondern aus den geschichtlichen Errungenschaften ihrer untergehenden Welt. Sie müssen im Laufe der Entwicklung die materiellen Bedingungen einer neuen Gesellschaft selber erst produziren, und keine Kraftanstrengung der Gesinnung oder des Willens kann sie von diesem Schicksal befreien.

Es bezeichnet den ganzen Grobianismus des „gesunden Menschenverstandes“, der aus dem „vollen Leben“ schöpft und durch keine philosophischen und sonstigen Studien sich seine Naturanlagen verkrüppelt, daß er da, wo es ihm gelingt, den Unterschied zu sehen, die Einheit nicht sieht, und daß er da, wo er die Einheit sieht, den Unterschied nicht sieht. Stellt er unterschiedene Bestimmungen auf, so versteinern sie sich ihm sofort unter der Hand, und er erblickt die verwerflichste Sophistik darin, diese Begriffsklötze so zusammenzuschlagen, daß sie ins Brennen gerathen. Indem Herr Heinzen zum Beispiel sagt, daß Geld und Gewalt, Eigenthum und Herrschaft, Gelderwerb und Gewalterwerb nicht dasselbe seien, spricht er eine Tautologie aus, die schon in den bloßen Worten liegt, und diese bloße Wortunterscheidung gilt ihm als eine Heldenthat, die mit dem ganzen Bewußtsein des Hellsehers den Kommunisten gegenüber geltend gemacht wird, die so „blind“ sind, nicht bei dieser ersten kindlichen Wahrnehmung stehen zu bleiben.

Wie der „Gelderwerb“ zum „Gewalterwerb“, wie das „Eigenthum“ zur „politischen Herrschaft“ umschlägt, also statt des festen Unterschiedes, den Herr Heinzen als Dogma sanktionirt, vielmehr Beziehungen beider

Gewalten bis zur Vereinigung derselben stattfinden, davon kann er sich rasch überzeugen, wenn er sieht, wie die Leibeigenen ihre Freiheit **erkauften**, wie die Kommunen sich ihre Munizipalrechte **erkauften**, wie die Bürger durch Handel und Industrie einerseits den Feudalherren das Geld aus der Tasche lockten und ihr Grundeigenthum in Wechsel verflüchtigten, andererseits der absoluten Monarchie über die so unterminirten großen Feudalen zum Siege verhalfen und ihr Privilegien **abkauften**, wie sie später die Finanzkrisen der absoluten Monarchie selbst exploitirten 2c. 2c.; wie die absolutesten Monarchien durch das Staatsschuldensystem — ein Produkt der modernen Industrie und des modernen Handels — von den Börsenbaronen abhängig werden; wie in den internationalen Beziehungen der Völker das industrielle Monopol unmittelbar in politische Herrschaft umschlägt, so zum Beispiel die Fürsten der heiligen Allianz in dem „deutschen Befreiungskrieg" nur die besoldeten Landsknechte von England waren u. s. w. u. s. w.

Indem aber der dünkelhafte Grobianismus des „gesunden Menschenverstandes" solche Unterschiede wie den von Gelderwerb und Gewalterwerb als „ewige Wahrheiten", mit denen es „ausgemachter Maßen" sich „so oder so" verhält, als unerschütterliche Dogmen befestigt, schafft er sich die erwünschte Situation, seine moralische Entrüstung über die „Blindheit", „Thorheit" oder „Schlechtigkeit" der Widersacher solcher Glaubensartikel auszuschütten — ein Selbstgenuß, der in seinen polternden Expektorationen zugleich den Brei hergeben muß, worin die paar dürftigen, knöchernen Wahrheiten schwimmen.

Herr Heinzen wird es erleben, daß die Gewalt des Eigenthums es selbst in Preußen zur mariage forcé mit der politischen Gewalt bringt. Hören wir weiter: „Ihr wollt den Akzent der Zeit auf soziale Fragen legen, und ihr seht nicht ein, daß es keine wichtigere soziale Frage giebt, als die nach Königthum und Republik." Soeben sah Herr Heinzen nur den Unterschied zwischen der Geldmacht und der politischen Macht, jetzt sieht er nur die Einheit zwischen politischer Frage und sozialer Frage. Daneben sieht er allerdings auch die „lächerliche Blindheit" und „feige Verächtlichkeit" seiner Antipoden.

Die politischen Beziehungen der Menschen sind natürlich auch soziale, gesellschaftliche Beziehungen, wie alle Verhältnisse, worin sich Menschen zu Menschen befinden. Alle Fragen, die sich auf Verhältnisse der Menschen zu einander beziehen, sind daher auch soziale Fragen. Mit

dieser Einsicht, wie sie in einen Katechismus für Kinder von acht Jahren gehört, glaubt die grobianische Naivetät nicht nur Etwas gesagt, sondern ein Gewicht in die Wagschale der modernen Kollisionen gelegt zu haben.

Es findet sich zufällig, daß die „sozialen Fragen", die man „in unserer Zeit abgehandelt" hat, in dem Maße an Wichtigkeit zunehmen, als wir aus dem Bereiche der absoluten Monarchie heraustreten. Der Sozialismus und Kommunismus ging nicht von Deutschland aus, sondern von England, Frankreich und Nordamerika. Die erste Erscheinung einer wirklich agirenden kommunistischen Partei findet sich innerhalb der bürgerlichen Revolution, in dem Augenblicke, wo die konstitutionelle Monarchie beseitigt ist. Die konsequentesten Republikaner, in England die Niveller, in Frankreich Babeuf, Buonarotti u. s. w., sind die Ersten, die diese „sozialen Fragen" proklamirt haben. Die „Verschwörung des Babeuf", von seinem Freunde und Parteigenossen Buonarotti geschrieben, zeigt, wie diese Republikaner aus der „Bewegung" die Einsicht schöpften, daß mit der Beseitigung der sozialen Frage von Fürstenthum und Republik auch noch keine einzige „soziale Frage" im Sinne des Proletariats gelöst sei.

Die Eigenthumsfrage, wie sie in „unserer Zeit" gestellt wurde, ist keineswegs auch nur als Frage formulirt in der Heinzenschen Form wieder zu erkennen, „ob es recht sei, daß der eine Mensch Alles und der andere Nichts besitze, ob der einzelne Mensch überhaupt Etwas besitzen dürfe", und dergleichen simplen Gewissensfragen und Rechtsphrasen. Die Frage des Eigenthums ist eine sehr verschiedene, je nach der verschiedenen Entwicklungsstufe der Industrie im Allgemeinen und nach der besonderen Entwicklungsstufe derselben in den verschiedenen Ländern.

Für den galizischen Bauern zum Beispiel reduzirt sich die Eigenthumsfrage auf die Verwandlung von feudalem Grundeigenthum in kleines bürgerliches Grundeigenthum. Sie hat für ihn denselben Sinn, den sie für den französischen Bauern von 1789 hatte. Der englische Landbautagelöhner steht dagegen in gar keinem Verhältniß zum Grundeigenthümer. Er steht blos in einem Verhältniß zum Pächter, das heißt zum industriellen Kapitalisten, der die Agrikultur fabrikmäßig betreibt. Dieser industrielle Kapitalist seinerseits, der dem Grundeigenthümer eine Rente zahlt, steht dagegen in einem direkten Verhältniß zum Grundeigenthümer. Die Abschaffung des Grundeigenthums ist daher die wichtigste Eigenthumsfrage, wie sie für die englische industrielle Bourgeoisie besteht,

und der Kampf gegen die Korngesetze hatte keinen anderen Sinn. Die Abschaffung des Kapitals dagegen ist die Eigenthumsfrage im Sinne des englischen Landbautagelöhners so gut, wie des englischen Fabrikarbeiters.

In der englischen sowohl wie in der französischen Revolution stellte sich die Eigenthumsfrage so dar, daß es sich um die Geltendmachung der freien Konkurrenz handelte und die Abschaffung aller feudalen Eigenthumsverhältnisse, wie Gutsherrlichkeit, Zünfte, Monopole u. s. w., die für die vom 16. bis 18. Jahrhundert entwickelte Industrie sich in Fesseln verwandelt hatten. In „unserer Zeit" endlich hat die Eigenthumsfrage den Sinn, daß es sich um die Aufhebung der Kollisionen handelt, die aus der großen Industrie, der Entwicklung des Weltmarkts und der freien Konkurrenz hervorgegangen sind.

Die Eigenthumsfrage, je nach der verschiedenen Entwicklungsstufe der Industrie, war immer die Lebensfrage einer bestimmten Klasse. Im 17. und 18. Jahrhundert, wo es sich um die Abschaffung der feudalen Eigenthumsverhältnisse handelte, war die Eigenthumsfrage die Lebensfrage der bürgerlichen Klasse. Im 19. Jahrhundert, wo es sich darum handelt, die bürgerlichen Eigenthumsverhältnisse abzuschaffen, ist die Eigenthumsfrage eine Lebensfrage der Arbeiterklasse.

Die Eigenthumsfrage, die in „unserer Zeit" weltgeschichtliche Frage ist, hat also nur in der modernen bürgerlichen Gesellschaft einen Sinn. Je entwickelter diese Gesellschaft ist, je mehr die Bourgeoisie sich also in einem Land ökonomisch entwickelt, und darum auch die Staatsmacht einen bürgerlichen Ausdruck angenommen hat, desto greller tritt die soziale Frage hervor, in Frankreich greller als in Deutschland, in England greller als in Frankreich, in der konstitutionellen Monarchie greller als in der absoluten, in der Republik greller als in der konstitutionellen Monarchie. So zum Beispiel sind die Kollisionen des Kreditwesens, der Spekulation u. s. w. nirgends akuter als in Nordamerika. Nirgends tritt auch die soziale Ungleichheit schroffer hervor, als in den Oststaaten von Nordamerika, weil sie nirgends weniger von der politischen Ungleichheit übertüncht ist. Wenn der Pauperismus sich hier noch nicht so weit entwickelt hat, wie in England, so ist das durch ökonomische Verhältnisse begründet, die hier nicht weiter auseinanderzusetzen. Indessen macht der Pauperismus die erfreulichsten Fortschritte.

„In diesem Lande, wo es keine privilegirten Stände giebt, wo alle Klassen der Gesellschaft gleiche Rechte haben" (die Schwierigkeit liegt

aber in dem Dasein der Klassen), „und wo unsere Bevölkerung fern davon ist, auf die Subsistenzmittel zu drücken, ist es in der That alarmirend, den Pauperismus mit solcher Rapidität anwachsen zu sehen." (Bericht des Herrn Meredith an den pennsylvanischen Kongreß.) „Es ist bewiesen, daß der Pauperismus in Massachusetts um 60 Prozent in 25 Jahren gewachsen ist." (Aus Niles, eines Amerikaners, Register.)

Einer der berühmtesten nordamerikanischen Nationalökonomen, zugleich ein Radikaler, Thomas Cooper, schlägt vor, 1. den Heimathlosen das Heirathen zu verbieten, 2. das allgemeine Wahlrecht abzuschaffen, denn, ruft er aus: „Die Gesellschaft ist errichtet zur Protektion des Eigenthums. Welchen vernünftigen Anspruch können Die, die nach ewigen ökonomischen Gesetzen ewig eigenthumslos sein werden, darauf machen, Gesetze zu geben über das Eigenthum der Anderen? Welches gemeinsame Motiv und Interesse giebt es zwischen diesen zwei Klassen von Einwohnern? Entweder ist die arbeitende Klasse nicht revolutionär, dann vertritt sie die Interessen der Arbeitgeber, wovon ihre Existenz abhängt. So bei den letzten Wahlen in New England hatten die Fabrikherren, um sich Stimmen zu sichern, den Namen des Kandidaten auf Kaliko gedruckt und jeder ihrer Arbeiter trug ein solches Stück Kaliko am Hosenlatz. Oder die arbeitende Klasse wird revolutionär in Folge des gemeinsamen Zusammenlebens u. s. w., und dann wird die politische Macht des Landes früher oder später in ihre Hände kommen, und kein Eigenthum wird mehr unter diesem System sicher sein."*

Wie in England die Arbeiter unter dem Namen der Chartisten, so bilden in Nordamerika die Arbeiter unter dem Namen der Nationalreformer eine politische Partei, und ihr Kampfruf ist keineswegs: Fürstenthum oder Republik, sondern Herrschaft der Arbeiterklasse oder Herrschaft der Bourgeoisklasse.

Da also gerade in der modernen bürgerlichen Gesellschaft mit ihren entsprechenden Staatsformen des konstitutionellen oder des republikanischen Repräsentativstaats „die Eigenthumsfrage" zur wichtigsten „sozialen Frage" geworden ist, so ist es durchaus das bornirte Bedürfniß des deutschen Bürgersmannes, das dazwischen ruft, die Frage der Monarchie sei die wichtigste „soziale Frage der Zeit". Ganz in ähnlicher Weise spricht Dr. List in der Vorrede zur „Nationalökonomie" seinen

* Thomas Cooper, Lectures on political economy. Kolumbia, p. 361 und 365.

naivsten Aerger darüber aus, daß man den Pauperismus und nicht die Schutzzölle für die wichtigste soziale Frage unserer Zeit „versehe".

Der Unterschied zwischen Geld und Gewalt war zugleich eine persönliche Unterscheidung der beiden Kämpen.

Der „Kleine" erscheint als eine Art von Beutelschneider, der es blos mit Feinden zu thun hat, die „Geld" besitzen. Der abenteuerlich starke Mann kämpft dagegen mit den „Gewaltigen" dieser Erde. Indosso la corazza, e l'elmo in testa.* Und, murmelt er, „dabei steht sich übrigens Ihre Person besser als die meinige".

Am besten aber stehen sich die „Gewaltigen" der Erde, die sichtbar aufathmen, während Herr Heinzen seinen Zögling anfährt: „Jetzt sind Sie, wie alle Kommunisten, unfähig geworden, den Zusammenhang der Politik mit den sozialen Zuständen zu erkennen." Wir haben soeben einer Morallektion beigewohnt, worin der große Mann überraschend einfach den Zusammenhang zwischen der Politik und den sozialen Zuständen im Allgemeinen enthüllte. Am Fürstenthum giebt er nunmehr seinem Zögling eine handgreifliche Nutzanwendung.

Die Fürsten oder das Fürstenthum, erzählt er, sind die „Haupturheber alles Elends und aller Noth". Wo das Fürstenthum abgeschafft ist, ist natürlich auch diese Erklärung abgeschafft, und die Sklavenwirthschaft, an der die antiken Republiken zu Grunde gingen, die Sklavenwirthschaft, die zu den furchtbarsten Kollisionen in den südlichen Staaten des republikanischen Nordamerikas führen wird,** die Sklavenwirthschaft kann ausrufen, wie Hans Fallstaff: Daß doch Gründe so wohlfeil wären, wie Brombeeren! Und vor Allem: wer oder was hat die Fürsten und das Fürstenthum gemacht?

Es gab einmal eine Zeit, wo das Volk die hervorragendsten Persönlichkeiten der allgemeinen Angelegenheiten halber an die Spitze stellen mußte. Später erbte sich dieser Posten in Familien fort u. s. w. Und schließlich hat die Dummheit und Verworfenheit der Menschheit diesen Mißbrauch Jahrhunderte lang geduldet. Beriefe man einen Kongreß sämmtlicher urwüchsigen Kannegießer Europas, sie könnten nicht anders antworten. Und schlüge man sämmtliche Werke des Herrn Heinzen auf, sie gäben keine andere Antwort.

---

* Ariost, Orlando Furioso: den Panzer auf dem Rücken und den Helm auf dem Haupt.

** Vergleiche darüber die Memoiren von Jefferson, der einer der Mitbegründer der Republik und wiederholt ihr Präsident war.

Der kernhafte „gesunde Menschenverstand" glaubt das Fürstenthum zu erklären, indem er sich für seinen Gegner erklärt. Die Schwierigkeit bestände für diesen Normalverstand aber darin, darzuthun, wie der Gegner des gesunden Menschenverstandes und der moralischen Menschenwürde geboren wurde, und sein merkwürdig zähes Leben Jahrhunderte lang fortschleppte. Nichts einfacher. Jahrhunderte entbehrten des gesunden Menschenverstandes und der moralischen Menschenwürde. In anderen Worten, der Verstand und die Moral von Jahrhunderten entsprachen dem Fürstenthum, statt ihm zu widersprechen. Und eben diesen Verstand und diese Moral vergangener Jahrhunderte versteht der „gesunde Menschenverstand" von heute nicht. Er begreift ihn nicht, aber dafür verachtet er ihn. Aus der Geschichte flüchtet er in die Moral, und nun kann er das sämmtliche schwere Geschütz seiner sittlichen Entrüstung spielen lassen.

In derselben Weise, wie sich hier der politische „gesunde Menschenverstand" die Entstehung und den Fortbestand des Fürstenthums als Werk des Unverstandes erklärt, in derselben Weise erklärt der religiöse „gesunde Menschenverstand" die Ketzerei und den Unglauben als Werke des Teufels. In derselben Weise erklärt der irreligiöse „gesunde Menschenverstand" die Religion als Werk der Teufel, der Pfaffen.

Hat Herr Heinzen aber nur einmal die Entstehung des Fürstenthums vermittelst moralischer Gemeinplätze begründet, so ergiebt sich ganz natürlich der „Zusammenhang des Fürstenthums mit den sozialen Zuständen". Hört: „Ein einzelner Mensch nimmt den Staat für sich in Beschlag, opfert ein ganzes Volk, nicht blos materiell, sondern auch moralisch seiner Person und deren Anhang mehr oder weniger auf, stuft gradweise die Erniedrigung in ihm ab, theilt es wie mageres und fettes [Vieh] in Ständeunterschiede ab, und macht im Grunde blos seiner einzelnen Person zu Liebe jedes Mitglied der Staatsgesellschaft offiziell zum Feinde des anderen."

Herr Heinzen erblickt die Fürsten auf dem Gipfel des sozialen Gebäudes in Deutschland. Er zweifelt keinen Augenblick daran, daß sie ihre gesellschaftliche Unterlage gemacht haben und täglich von Neuem machen. Wie einfacher, den Zusammenhang der Monarchie mit den gesellschaftlichen Zuständen, deren offizieller politischer Ausdruck sie ist, erklären, als indem man die Fürsten diesen Zusammenhang machen läßt. Wie hängen die Repräsentationskammern mit der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die sie vertreten, zusammen? Sie haben sie gemacht.

Das politische Götterthum mit seinem Apparat und seinen Abstufungen hat so die profane Welt gemacht, deren Allerheiligstes es ist. So wird das religiöse Götterthum die weltlichen Zustände gemacht haben, die sich in ihm phantastisch und verhimmelt abspiegeln.

Der Grobianismus, der solche hausbackene Weisheit mit gebührendem Pathos debütirt, muß natürlich ebenso verwundert als sittlich empört sein über den Gegner, der ihm nachzuweisen sich abmüht, daß der Apfel nicht den Apfelbaum gemacht habe.

Die moderne Geschichtschreibung hat nachgewiesen, wie die absolute Monarchie in den Uebergangsperioden erscheint, wo die alten Feudalstände untergehen und der mittelalterliche Bürgerstand zur modernen Bourgeoisklasse sich heranbildet, ohne daß noch eine der streitenden Parteien mit der anderen fertig geworden wäre. Die Elemente, auf denen sich die absolute Monarchie aufbaut, sind also keineswegs ihr Produkt; sie bilden vielmehr ihre soziale Voraussetzung, deren geschichtliche Entstehung zu bekannt ist, um sie hier zu wiederholen. Daß in Deutschland die absolute Monarchie sich später ausbildete, länger währt, erklärt sich nur aus dem verkrüppelten Entwicklungsgang der deutschen Bürgerklasse. Die Räthsel dieses Entwicklungsganges findet man gelöst in der Geschichte des Handels und der Industrie.

Der Untergang der spießbürgerlichen deutschen freien Städte, die Vernichtung des Ritterstandes, die Niederlage der Bauern — die daraus hervorgehende Landeshoheit der Fürsten — der Verfall der deutschen Industrie und des deutschen Handels, die ganz auf mittelalterlichen Zuständen beruhten, in demselben Augenblick, wo der moderne Weltmarkt sich eröffnet und die große Manufaktur aufkommt — die Entvölkerung und der barbarische Zustand, den der dreißigjährige Krieg zurückgelassen hatte — der Charakter der wieder sich erhebenden nationalen Industriezweige, wie der kleinen Leinenindustrie, welchen patriarchalische Zustände und Verhältnisse entsprechen — der Charakter der Ausfuhrartikel, die größtentheils der Agrikultur angehörten, und darum fast nur die materiellen Lebensquellen des Landadels und darum seine relative Macht den Bürgern gegenüber vermehrten — die gedrückte Stellung Deutschlands auf dem Weltmarkt im Allgemeinen, wodurch die den Fürsten von Fremden gezahlten Subsidien eine Hauptquelle des Nationaleinkommens wurden, die daher erfolgende Abhängigkeit der Bürger vom Hofe — u. s. w., u. s. w., alle diese Verhältnisse, worin sich die Gestalt der deutschen

Gesellschaft und eine ihr entsprechende politische Organisation ausbildeten, verwandeln sich dem Grobianismus des gesunden Menschenverstandes in einige Kernsprüche, deren Kern eben darin besteht, daß das „deutsche Fürstenthum“ die „deutsche Gesellschaft“ gemacht hat und täglich von Neuem „macht“.

Die optische Täuschung, die den gesunden Menschenverstand befähigt, im Fürstenthum den Springquell der deutschen Gesellschaft, statt in der deutschen Gesellschaft den Springquell des Fürstenthums zu „erkennen“, ist leicht erklärlich.

Er nimmt auf den ersten Blick wahr — und es gilt ihm sein erster Blick stets als Scharfblick —, daß die deutschen Fürsten den alten deutschen gesellschaftlichen Zustand, womit ihre politische Existenz steht und fällt, erhalten und festhalten, und gegen die auflösenden Elemente gewaltsam reagiren. Er sieht andererseits ebenso sehr die auflösenden Elemente mit der fürstlichen Gewalt ringen. Die gesunden fünf Sinne bezeugen also alle auf einmal, daß das Fürstenthum die Grundlage der alten Gesellschaft, ihrer Abstufungen, ihrer Vorurtheile und ihrer Gegensätze ist.

Genauer betrachtet, widerlegt aber diese Erscheinung nur die biderbe Meinung, zu der sie den unschuldigen Anlaß bietet.

Die gewaltsam reaktionäre Rolle, in der das Fürstenthum auftritt, beweist nur, daß in den Poren der alten Gesellschaft eine neue Gesellschaft sich herangebildet hat, welche auch die politische Hülse — die naturgemäße Decke der alten Gesellschaft — als eine naturwidrige Fessel empfinden und in die Luft sprengen muß. Je unentwickelter diese neuen auflösenden Gesellschaftselemente, desto konservativer erscheint selbst die heftigste Reaktion der alten politischen Gewalt. Je entwickelter die neuen auflösenden Gesellschaftselemente, desto reaktionärer erscheint selbst der harmloseste Konservationsversuch der alten politischen Gewalt. Die Reaktion des Fürstenthums, statt zu beweisen, daß es die alte Gesellschaft macht, beweist vielmehr, daß es abgemacht ist, sobald die materiellen Bedingungen der alten Gesellschaft sich überlebt haben. Seine Reaktion ist zugleich die Reaktion der alten Gesellschaft, die noch die offizielle Gesellschaft, und darum auch noch im offiziellen Besitz der Gewalt oder im Besitz der offiziellen Gewalt ist.

Haben sich die materiellen Lebensbedingungen der Gesellschaft so weit entwickelt, daß die Umwandlung ihrer offiziellen politischen Gestalt eine

Lebensnothwendigkeit für sie geworden ist, so verwandelt sich die ganze Physiognomie der alten politischen Gewalt. So versucht die absolute Monarchie nun, statt zu zentralisiren, worin ihre eigentliche zivilisirende Thätigkeit bestand, zu dezentralisiren. Aus der Niederlage der feudalen Stände hervorgegangen, und selbst den thätigsten Antheil an ihrer Zerstörung nehmend, sucht sie jetzt wenigstens den Schein der feudalen Unterschiede festzuhalten. Den Handel und die Industrie, und gleichzeitig das Aufkommen der Bürgerklasse früher begünstigend als nothwendige Bedingungen, sowohl der nationalen Macht, als des eigenen Glanzes, tritt die absolute Monarchie jetzt dem Handel und der Industrie, die immer gefährlichere Waffen in den Händen einer schon mächtigen Bourgeoisie geworden sind, überall in den Weg. Von der Stadt, der Geburtsstätte ihrer Erhebung, wirft sie den ängstlich und stumpfgewordenen Blick auf das Land, das mit den Leichen ihrer alten, reckenhaften Gegner gedüngt ist.

Aber Herr Heinzen versteht unter dem „Zusammenhang der Politik mit den sozialen Zuständen“ eigentlich nur den Zusammenhang des deutschen Fürstenthums mit der deutschen Noth und dem deutschen Elend.

Die Monarchie, wie jede andere Staatsform, besteht nach der materiellen Seite hin für die arbeitende Klasse direkt nur in der Form von Steuern. Die Steuern sind das Dasein des Staats, ökonomisch ausgedrückt. Beamte und Pfaffen, Soldaten und Ballettänzerinnen, Schulmeister und Polizeischergen, griechische Museen und gothische Thürme, Zivilliste und Rangliste — der gemeinschaftliche Samen, worin alle diese fabelhaften Existenzen embryonisch schlummern, sind die — Steuern.

Und welcher räsonnirende Bürger hätte nicht das verhungernde Volk auf die Steuern, auf das Sündengeld der Fürsten, als die Quelle seines Elends hingewiesen? Die deutschen Fürsten und die deutsche Noth! In anderen Worten, die Steuern, von denen die Fürsten prassen, und die das Volk mit seinem Blutschweiß bezahlt! Welch unerschöpflicher Stoff für deklamirende Menschenretter!

Die Monarchie verursacht viele Kosten. Kein Zweifel. Seht nur den nordamerikanischen Staatshaushalt an und vergleicht, was unsere 38 Duodezvaterländer bezahlen müssen, um verwaltet und gemaßregelt zu werden! Den polternden Ausbrüchen dieser eingebildeten Demagogie antworten nicht die Kommunisten, sondern die bürgerlichen Oekonomen, wie Ricardo, Senior 2c. mit zwei Worten.

Das ökonomische Dasein des Staats sind die Steuern. Das ökonomische Dasein des Arbeiters ist der Arbeitslohn. Zu bestimmen: Das Verhältniß zwischen Steuern und Arbeitslohn.

Der durchschnittliche Arbeitslohn wird durch die Konkurrenz nothwendig auf das Minimum reduzirt, das heißt auf einen Lohn, der den Arbeitern erlaubt, ihre Existenz und die Existenz ihrer Rasse nothdürftig zu fristen. Die Steuern bilden einen Theil dieses Minimums, denn der politische Beruf der Arbeiter besteht eben darin, Steuern zu zahlen. Würden sämmtliche Steuern, die auf der Arbeiterklasse ruhen, radikal abgeschafft, so wäre die nothwendige Folge, daß der Arbeitslohn um den ganzen Steuerbetrag, der heutzutage in ihn eingeht, vermindert würde. Entweder würde dadurch der Profit der Arbeitgeber unmittelbar in demselben Maße steigen, oder es hätte nur eine Veränderung in der Form der Steuererhebung stattgefunden. Statt daß der Kapitalist im Arbeitslohn heute zugleich die Steuern vorschießt, die der Arbeiter zahlen muß, würde er sie nicht mehr auf diesem Umwege, sondern direkt an den Staat zahlen. Wenn in Nordamerika der Arbeitslohn höher steht, als in Europa, so ist das keineswegs die Folge seiner geringeren Steuern. Es ist die Folge seiner territorialen, kommerziellen und industriellen Lage. Die Nachfrage nach Arbeitern ist im Verhältniß zum Angebot von Arbeitern bedeutend größer als in Europa. Und diese Wahrheit kennt jeder Schüler schon aus Adam Smith. Für die Bourgeoisie ist dagegen sowohl die Art der Steuervertheilung und Erhebung, als die Verwendung der Steuern eine Lebensfrage, sowohl wegen ihres Einflusses auf Handel und Industrie, als weil die Steuern das goldene Band sind, womit man die absolute Monarchie erdrosselt.

Nachdem Herr Heinzen solch tiefe Aufschlüsse über den „Zusammenhang der Politik mit den gesellschaftlichen Zuständen" und der „Klassenverhältnisse" mit der Staatsgewalt gegeben, ruft er triumphirend aus: „Der ‚kommunistischen Bornirtheit', die Menschen blos ‚klassenweise' anzureden, oder je nach dem ‚Handwerk' auf einander zu hetzen, habe ich mich bei meiner revolutionären Propaganda freilich nicht schuldig gemacht, weil ich der ‚Möglichkeit' Raum lasse, daß das ‚Menschenthum' nicht immer durch die ‚Klasse' oder das ‚Maß des Geldbeutels' bestimmt werde." Der grobianische Menschenverstand verwandelt den Klassenunterschied in den „Längenunterschied des Geldbeutels" und den Klassengegensatz in „Handwerkshader". Das Maß des Geldbeutels ist ein rein

quantitativer Unterschied, wodurch je zwei Individuen derselben Klasse beliebig auf einander gehetzt werden können. Daß „je nach dem Handwerk" die mittelalterlichen Zünfte einander gegenüberstanden, ist bekannt. Ebenso bekannt ist aber, daß der moderne Klassenunterschied keineswegs auf dem „Handwerk" beruht, vielmehr die Theilung der Arbeit innerhalb derselben Klasse sehr verschiedene Arbeitsweisen hervorbringt. Und diese seine eigene, ganz aus dem eigensten „vollen Leben" und dem eigensten „gesunden Menschenverstand" geschöpfte „Bornirtheit" nennt Herr Heinzen scherzend eine „kommunistische Bornirtheit".

Nehmen wir aber einen Augenblick an, Herr Heinzen wisse, wovon er spreche, und spreche also nicht vom „Längenunterschied" der Geldbeutel und dem „Handwerkshader". Es ist sehr „möglich", daß einzelne Individuen nicht „immer" durch die Klasse bestimmt werden, der sie angehören, was ebenso wenig für den Klassenkampf entscheidet, als der Uebertritt einiger Adligen zum tiers état für die französische Revolution entschied. Und dann traten diese Adligen wenigstens Einer Klasse bei, der revolutionären Klasse, der Bourgeoisie. Aber Herr Heinzen läßt alle Klassen schwinden vor der feierlichen Idee des „Menschenthums".

Wenn Herr Heinzen aber glaubt, daß ganze Klassen, die auf ökonomischen, von ihrem Willen unabhängigen Bedingungen beruhen, und durch diese Bedingungen in den feindlichsten Gegensatz gestellt sind, vermittelst der allen Menschen anhaftenden Eigenschaft des „Menschenthums" aus ihren wirklichen Verhältnissen herausspringen können, wie leicht muß es Einem Fürsten sein, sich über sein „Fürstenthum", über sein „fürstliches Handwerk" durch das „Menschenthum" zu erheben? Warum verdenkt er es denn dem Engels, wenn dieser im Hintergrund seiner revolutionären Phrasen einen „braven Kaiser Joseph" erblickt?

Vertilgt Herr Heinzen aber einerseits, indem er sich unbestimmt an das „Menschenthum" der Deutschen richtet, alle Unterschiede, so daß er auch die Fürsten in seine Ermahnungen einschließen müßte, so sieht er sich doch auf der andern Seite gezwungen, Einen Unterschied unter den deutschen Menschen festzustellen, denn ohne Unterschied kein Gegensatz, und ohne Gegensatz kein Stoff zu politischen Kapuzinerpredigten.

Also unterscheidet Herr Heinzen die deutschen Menschen in Fürsten und Unterthanen. Diesen Gegensatz zu sehen und auszusprechen, ist seiner-

seits eine moralische Kraftäußerung, ein Beweis individueller Kühnheit, politischen Verstandes, empörten menschlichen Gefühls, ernster Scharfsichtigkeit, achtungswerther Tapferkeit. Und es zeugte von intellektueller Blindheit, von polizeigemäßer Gesinnung, darauf aufmerksam zu machen, daß es privilegirte und nicht privilegirte Unterthanen giebt, daß erstere in der politischen Hierarchie keineswegs eine entwürdigende Abstufung erblicken, sondern eine erhebende aufsteigende Linie, daß endlich unter den Unterthanen, für welche das Unterthanenverhältniß als Fessel gilt, es wieder in sehr verschiedener Weise als Fessel gilt.

Kommen nun die „bornirten“ Kommunisten und sehen nicht nur den politischen Unterschied von Fürst und Unterthan, sondern auch den gesellschaftlichen Unterschied der Klassen. Während die moralische Größe des Herrn Heinzen soeben darin bestand, den Unterschied einzusehen und auszusprechen, besteht seine Größe jetzt vielmehr darin, ihn zu übersehen, von ihm abzusehen, und ihn zu verheimlichen. Das Aussprechen des Gegensatzes wird aus der Sprache der Revolution zur Sprache der Reaktion und zum böswilligen Hetzen im Menschenthum vereinter Brüder gegen einander.

Es ist bekannt, daß kurz nach der Julirevolution die siegreiche Bourgeoisie in den Septembergesetzen „das Aufhetzen verschiedener Volksklassen gegen einander“, wahrscheinlich auch aus „Menschenthum“, zu einem großen politischen Vergehen machte, worauf Gefängniß, Geldbuße u. s. w. stehen. Es ist ferner bekannt, daß die englischen Bourgeoisiejournale die Chartistenführer und Chartistenschriftsteller nicht besser zu denunziren wissen, als indem sie ihnen das Aufhetzen verschiedener Volksklassen gegen einander vorwerfen. Es ist sogar bekannt, daß deutsche Schriftsteller wegen dieses Aufhetzens verschiedener Volksklassen gegen einander in Festungen vergraben sind. Spricht Herr Heinzen diesmal nicht die Sprache der französischen Septembergesetze, der englischen Bourgeoisblätter und des deutschen Strafgesetzbuchs?

Aber nein. Der wohlmeinende Herr Heinzen fürchtet nur, die Kommunisten „suchten den Fürsten eine revolutionäre Fontanelle zu sichern“. So versichern die belgischen Liberalen, die Radikalen seien im Geheimen mit den Katholiken einverstanden; die französischen Liberalen versichern, die Demokraten seien mit den Legitimisten einverstanden. Und der liberale Herr Heinzen versichert, die Kommunisten seien mit den Fürsten einverstanden.

Deutschland hat, wie ich dies schon in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern auseinandergesetzt habe, ein eigenes christlich-germanisches Pech. Seine Bourgeoisie hat sich so sehr verspätet, daß sie in dem Augenblick ihren Kampf mit der absoluten Monarchie beginnt und ihre politische Macht zu begründen sucht, wo in allen entwickelten Ländern die Bourgeoisie schon im heftigsten Kampfe mit der Arbeiterklasse begriffen ist, und wo ihre politischen Illusionen bereits in europäischem Bewußtsein überlebt sind. In diesem Land, wo die politische Misere der absoluten Monarchie noch besteht mit einem ganzen Anhang verkommener halbfeudaler Stände und Verhältnisse, existiren andererseits partiell auch schon in Folge der industriellen Entwicklung und Deutschlands Abhängigkeit vom Weltmarkt, die modernen Gegensätze zwischen Bourgeoisie und Arbeiterklasse und der daraus hervorgehende Kampf — Beispiele die Arbeiteraufstände in Schlesien und Böhmen. Die deutsche Bourgeoisie befindet sich also auch schon im Gegensatz zum Proletariat, ehe sie noch als Klasse sich politisch konstituirt hat. Der Kampf zwischen den „Unterthanen" ist ausgebrochen, ehe noch Fürsten und Adel zum Lande hinausgejagt sind, allen Hambacher Liedern zum Trotz.

Herr Heinzen weiß sich diese widerspruchsvollen Zustände, die sich natürlich auch in der deutschen Literatur abspiegeln, nicht anders zu erklären, als indem er sie seinen Gegnern aufs Gewissen schiebt und als Folge des kontrerevolutionären Treibens der Kommunisten auslegt.

Die deutschen Arbeiter unterdessen wissen sehr wohl, daß die absolute Monarchie keinen Augenblick schwankt oder schwanken kann, sie im Dienste der Bourgeoisie mit Kanonenkugeln und Peitschenhieben zu begrüßen. Warum sollten sie also die brutale Plackerei der absoluten Regierung mit ihrem halbfeudalen Gefolge der direkten Bourgeoisherrschaft vorziehen? Die Arbeiter wissen sehr wohl, daß die Bourgeoisie nicht nur politisch ihnen breitere Konzessionen machen muß, als die absolute Monarchie, sondern daß sie im Dienst ihres Handels und ihrer Industrie wider ihren Willen die Bedingungen zur Vereinigung der Arbeiterklasse hervorruft, und die Vereinigung der Arbeiter ist das erste Erforderniß ihres Sieges. Die Arbeiter wissen, daß die Abschaffung der bürgerlichen Eigenthumsverhältnisse nicht herbeigeführt wird durch Erhaltung der feudalen. Sie wissen, daß durch die revolutionäre Bewegung der Bourgeoisie gegen die feudalen Stände und die absolute

Monarchie ihre eigene revolutionäre Bewegung nur beschleunigt werden kann. Sie wissen, daß ihr eigener Kampf mit der Bourgeoisie erst anbrechen kann an dem Tage, wo die Bourgeoisie gesiegt hat. Trotz alledem theilen sie die bürgerlichen Illusionen des Herrn Heinzen nicht. Sie können und müssen die bürgerliche Revolution als eine Bedingung der Arbeiterrevolution mitnehmen. Sie können sie aber keinen Augenblick als ihren Endzweck betrachten.

Daß die Arbeiter wirklich in dieser Weise sich verhalten, davon haben die englischen Chartisten in der jüngsten Anticornlawleague-Bewegung ein glänzendes Beispiel gegeben. Keinen Augenblick haben sie die Lügen und Einbildungen der bürgerlichen Radikalen geglaubt, keinen Augenblick ihren Kampf gegen sie aufgegeben, aber sie haben mit vollem Bewußtsein ihren Feinden zum Sieg über die Tories verholfen, und den Tag nach der Abschaffung der Korngesetze standen sich auf dem Wahlplatz entgegen, nicht mehr Tories und Freetrader, sondern Freetrader und Chartisten. Und sie haben Sitze im Parlament, diesen bürgerlichen Radikalen gegenüber, erobert.

Ebenso wenig, wie Herr Heinzen die Arbeiter versteht, ebenso wenig versteht er die bürgerlichen Liberalen, so sehr er bewußtlos in ihrem Dienst arbeitet. Er glaubt, es sei nöthig, ihnen gegenüber die alten Redensarten gegen deutsche „Gemüthlichkeit" und Demuth zu wiederholen. Er, der Biedermann, nimmt in vollem Ernst, was ein Camphausen oder Hansemann an servilen Redensarten debütirte. Die Herren Bourgeois würden lächeln über diese Naivetät. Sie wissen besser, wo sie der Schuh drückt. Sie wissen, daß der Pöbel in Revolutionen frech wird und zugreift. Die Herren Bourgeois suchen daher so viel als möglich ohne Revolution auf gütlichem Wege das absolute Königthum in bürgerliches zu verwandeln.

Aber das absolute Königthum in Preußen, wie früher in England und Frankreich, läßt sich nicht gütlich in bürgerliches verwandeln. Es dankt nicht gütlich ab. Außer durch persönliche Vorurtheile sind den Fürsten die Hände gebunden durch eine ganze Zivil-, Militär- und Pfaffenbureaukratie — Bestandtheile der absoluten Monarchie, die ihre herrschende Stellung keineswegs mit einer dienenden gegen die Bourgeoisie vertauschen wollen. Andererseits halten die feudalen Stände zurück, bei denen es sich um Sein oder Nichtsein, das heißt um Eigenthum oder Expropriation handelt. Es ist klar, daß der absolute Monarch trotz

aller servilen Huldigungen der Bourgeoisie sein wahres Interesse auf Seite dieser Stände erblickt.

So wenig daher die süßen Redensarten eines Lally Tollendal, eines Mounier, eines Malouet, eines Mirabeau einen Ludwig XVI. beschwatzen konnten, entschieden der Bourgeoisie sich anzuschließen, im Gegensatze zu den Feudalen und den Ueberbleibseln der absoluten Monarchie, so wenig werden die Sirenengesänge eines Camphausen oder Hansemann Friedrich Wilhelm IV. überzeugen.

Aber Herr Heinzen hat es weder mit der Bourgeoisie noch mit dem Proletariat in Deutschland zu thun. Seine Partei ist die „Partei der Menschen", das heißt der biedern und hochherzigen Schwärmer, die unter der Form von „menschlichen" Zwecken „bürgerliche" Interessen verfechten, ohne sich indeß klar über den Zusammenhang der idealistischen Phrase mit ihrem realistischen Kern zu sein.

Seiner Partei, der Partei der Menschen, oder dem in Deutschland hausenden Menschenthum, bietet der Staatenstifter Karl Heinzen die „beste Republik" an, die von ihm ausgeheckte beste Republik, die „Föderativrepublik mit sozialen Institutionen". Rousseau entwarf einst den Polen, und Mably den Korsikanern eine beste politische Welt. Der große Genfer Bürger hat einen noch größeren Nachfolger gefunden.

„Ich bescheide mich" — welche Bescheidenheit! — „wie eine Blume nur aus Blumenblättern, so eine Republik nur aus republikanischen Elementen zusammensetzen zu können." Ein Mann, der es versteht, aus Blumenblättern eine Blume, und wär' es auch nur ein Gänseblümchen, zusammenzusetzen, dem kann auch die Komposition der „besten Republik" — nicht fehlschlagen, die böse Welt mag davon halten, was sie will.

Allen Lästerzungen zum Trotz, nimmt sich der brave Staatengründer zum Beispiel die Charten des republikanischen Nordamerikas. Was ihm anstößig scheint, wischt er aus mit seinem grobianischen Pinsel. So bringt er eine amendirte Ausgabe zu Stande — in usum delphini, das heißt zum Nutzen und Frommen des „deutschen Menschen". Und nachdem er so das „Bild der Republik und zwar einer bestimmten Republik entworfen" hat, zieht er seinen „kleinen", respektwidrigen Zögling „an den kommunistischen Ohren" in die Höhe und schmettert ihn nieder mit der Frage, ob auch er eine Welt „machen" könne, und zwar eine „beste Welt"? Und er läßt nicht nach, den „Kleinen" in

die „Höhe“ zu ziehen an seinen „kommunistischen Ohren“, bis er ihn mit der „Nase“ auf das Riesenbild der „neuen“ Welt, der besten Republik, „gestoßen“ hat. Das kolossale Bild seiner von ihm entworfenen Welt hat er nämlich höchsteigenhändig aufgehangen am höchsten Gipfel der Schweizer Alpen.

Cacatum non est pictum, zischt die Stimme der „kleinen“, unbußfertigen Schlange. Und entsetzt läßt der republikanische Ajax den kommunistischen Thersites zu Boden fallen und stößt aus zottiger Hochbrust die — furchtbaren Worte aus: „Sie treiben die Lächerlichkeit auf die Spitze, Herr Engels!“

Und wirklich, Herr Engels? Glauben Sie nicht, „daß das amerikanische Föderativsystem“ die „beste politische Form“ ist, „welche die bisherige Staatskunst ausgemittelt“? Sie schütteln mit dem Köpfchen? Was? Sie leugnen überhaupt, daß das „amerikanische Föderativsystem“ von der „Staatskunst“ ausgemittelt worden ist? Und daß es „beste politische Gesellschaftsformen“ in abstracto gebe? Aber da hört ja Alles auf!

Sie sind zugleich so „schamlos und gewissenlos“, uns anzudeuten, daß der biderbe Deutsche, der die nordamerikanische Konstitution — dazu noch verschönert und ausgebessert — seinem treuen Vaterlande zu Gute kommen lassen will, jenem idiotischen Kaufmann gleicht, der die Kaufmannsbücher seines reichen Rivalen kopirte und nun im Besitze dieser Kopie auch in den Besitz des beneideten Reichthums getreten zu sein vermeinte?

Und Sie drohen uns mit dem „Scharfrichterbeil“ unter dem Aermchen, mit der kleinen Guillotine, die man ihnen 1794 als Spielzeug schenkte? Barbaroux, murmeln Sie, und andere stark in die Höhe und Breite geschossene Leute, wurden damals, als wir Guillotine spielten, um einen ganzen Kopf kleiner gemacht, weil sie zufällig das „amerikanische Föderativsystem“ für die „beste politische Form“ ausschrieen. Und so wird es allen andern Goliathen ergehen, die bei irgend einer demokratischen Revolution in Europa, und namentlich in dem noch ganz feudal zerrissenen Deutschland, an die Stelle der Einen untheilbaren Republik und ihrer nivellirenden Zentralisation das „amerikanische Föderativsystem“ zu setzen sich einfallen lassen.

Aber mein Gott! Die Männer vom Comité du salut public und die Bluthunde von Jakobinern hinter ihnen waren Unmenschen und die

„beste“ Heinzensche „Republik“ ist von der „bisherigen Staatskunst“ als die „beste politische Form“ für „Menschen“, für gute Menschen, für menschenthümliche Menschen „ausgemittelt“ worden.

Wirklich! „Sie treiben die Lächerlichkeit auf die Spitze, Herr Engels!“

Der Staaten gründende Herkules kopirt ja zudem die nordamerikanische Föderativrepublik nicht mit Haut und Haar. Er schmückt sie mit „sozialen Institutionen“ aus, er wird die „Eigenthumsverhältnisse nach vernünftigen Grundsätzen regeln“, und die sieben großen „Maßregeln“, womit er die „Mißstände“ der alten bürgerlichen Gesellschaft beseitigt, sind keineswegs dünner, ärmlicher Abfall, zusammengebettelt aus modernen — verwerflichen kommunistischen und sozialistischen Garküchen. Den „Inkas“ und „Campes Kinderschriften“ verdankt der große Karl Heinzen seine Rezepte zur „Humanisirung der Gesellschaft“, ganz wie er letztere tiefsinnige Phrase nicht dem Philosophen und Pommeraner Ruge verdankt, sondern vielmehr einem in Weisheit ergrauten „Peruaner“. Und Herr Engels nennt das ganz willkürlich ausgetiftelte, spießbürgerliche Weltverbesserungsschwärmereien!

Wir leben allerdings in einer Zeit, wo „mehr und mehr die Besseren schwinden“ und die „Besten“ gar nicht einmal verstanden werden.

Nehmt zum Beispiel irgend einen wohlmeinenden Bürger und fragt ihn auf sein Gewissen, woran die jetzigen „Eigenthumsverhältnisse“ laboriren? Und der brave Mann wird seinen Zeigefinger an seine Nasenspitze legen, zweimal tiefen Gedankenathem schöpfen, und sich dann „unmaßgeblich“ dahin verlauten lassen, daß es eine Schande ist, daß Viele „Nichts“, nicht das Nothdürftigste besitzen, und daß Andere, nicht nur zum Schaden der besitzlosen Lumpen, sondern auch ehrbarer Bürgersleute, aristokratisch unverschämte Millionen aufthürmen! Aurea mediocritas! Goldene Mittelmäßigkeit, wird das brave Mitglied der Mittelklasse ausrufen! Daß nur die Extreme zu vermeiden wären! Welche vernünftige Staatsverfassung wäre mit diesen Extremen vereinbar, mit diesen Extremen, mit diesen höchst verwerflichen Extremen!

Und nun werft einen Blick auf die Heinzensche „Föderativrepublik“ mit „sozialen Institutionen“ und sieben Maßregeln zur „Humanisirung der Gesellschaft“. Da ist jedem Bürger ein „Minimum“ des Vermögens gesichert, unter das er nicht herabfallen kann, und ein Maximum des Vermögens vorgeschrieben, das er nicht übersteigen darf. Hat Herr Heinzen denn nicht alle Schwierigkeiten gelöst, indem er den frommen

Wunsch aller braven Bürgersleute, daß Keiner zu wenig und Keiner zu viel haben solle, unter der Form von Staatsdekreten wiederholt und eben dadurch verwirklicht hat?

Und in derselben ebenso einfachen, als großartigen Weise hat Herr Heinzen sämmtliche ökonomischen Kollisionen gelöst. Nach vernünftigen, der biedermännischen Billigkeit entsprechenden Grundsätzen hat er das Eigenthum geregelt. Und werft ihm ja nicht ein, daß die „vernünftigen Regeln" des Eigenthums eben die „ökonomischen Gesetze" sind, an deren kaltblütigen Nothwendigkeit sämmtliche billigen „Maßregeln", seien sie auch durch Inkas und Campes Kinderschriften empfohlen und von den kräftigsten Patrioten warm gehalten, scheitern müssen!

Wie unrecht, ökonomische Bedenken gegen einen Mann geltend zu machen, der nicht, wie Andere, „mit nationalökonomischen Studien" prahlt, aus Bescheidenheit sich vielmehr bisher in seinen sämmtlichen Werken den jungfräulichen Schein zu bewahren gewußt hat, als habe er noch die ersten nationalökonomischen Studien zu machen. Eben der primitiven Bildung des Mannes muß man es hoch anrechnen, daß er seinem kommunistischen Feindchen gegenüber sämmtliche Bedenken mit gewichtiger Miene vorträgt, die vermittelst der Augsburger Allgemeinen Zeitung ins volle deutsche Leben schon seit 1842 eingedrungen waren, wie vom „erworbenen" Eigenthum, von der „persönlichen Freiheit und Individualität" und dergleichen. Es zeigt wirklich von einer großen Demoralisation kommunistischer Schriftsteller, daß sie sich Gegner aussuchen, die ökonomisch und philosophisch gebildet sind, und dagegen keine Antwort geben den „unmaßgeblichen" Einfällen des grobianischen gesunden Menschenverstandes, dem sie erst elementarischen Unterricht über die ökonomischen Verhältnisse der bestehenden bürgerlichen Verhältnisse ertheilen müßten, um sie später mit ihm diskutiren zu können.

Da zum Beispiel das Privateigenthum nicht ein einfaches Verhältniß oder gar ein abstrakter Begriff, ein Prinzip ist, sondern in der Gesammtheit der bürgerlichen Produktionsverhältnisse besteht, — es handelt sich nämlich nicht vom untergeordneten, untergegangenen, sondern vom bestehenden, bürgerlichen Privateigenthum —, da diese sämmtlichen bürgerlichen Produktionsverhältnisse Klassenverhältnisse sind, eine Einsicht, die jeder Schüler aus seinem Adam Smith oder Ricardo sich angeeignet haben muß —, so kann die Veränderung oder gar Abschaffung dieser Verhältnisse natürlich nur aus einer Veränderung dieser Klassen und

ihrer wechselseitigen Beziehung hervorgehen, und die Veränderung in der Beziehung von Klassen ist — eine geschichtliche Veränderung, ein Produkt der gesammten gesellschaftlichen Thätigkeit, das Produkt einer bestimmten, „geschichtlichen Bewegung". Eine geschichtliche Bewegung kann dem Schriftsteller wohl als Organ dienen, aber er kann sie natürlich nicht machen.

Zum Beispiel, um die Abschaffung der bürgerlichen Eigenthumsverhältnisse zu erklären, haben die modernen Geschichtschreiber die Bewegung darstellen müssen, in der sich die Bourgeoisie bis zu dem Punkte heranbildete, wo sie ihre Lebensbedingungen weit genug entwickelt hatte, um sämmtliche feudalen Stände und ihre eigene feudale Existenzweise abschaffen zu können, und daher die feudalen Produktionsverhältnisse, innerhalb deren diese feudalen Stände produzirten. Die Abschaffung der feudalen Eigenthumsverhältnisse und die Stiftung der modernen bürgerlichen Gesellschaft war also keineswegs das Resultat einer gewissen Aktion, die von einem bestimmten theoretischen Prinzip als Kern ausging und daraus weitere Konsequenzen zog. Vielmehr waren die Prinzipien und Theorien, welche die Schriftsteller der Bourgeoisie während ihres Kampfes mit dem Feudalismus aufstellten, Nichts, als der theoretische Ausdruck der praktischen Bewegung, und zwar kann man genau verfolgen, wie dieser Ausdruck mehr oder minder utopistisch, dogmatisch, doktrinär war, je nachdem er einer weniger oder mehr entwickelten Phase der wirklichen Bewegung angehörte.

Und in diesem Sinn war Engels so unvorsichtig, seinem schrecklichen Gegner, dem Staaten gründenden Herkules, vom Kommunismus, so weit er Theorie ist, als dem theoretischen Ausdruck einer „Bewegung" zu sprechen.

Aber, ruft der gewaltsame Mann in biderber Entrüstung aus: „Ich wollte die praktischen Konsequenzen urgiren, ich wollte die ‚Repräsentanten' des Kommunismus dahin bringen, jene Konsequenzen anzuerkennen", nämlich jene unsinnigen Konsequenzen, die für einen Mann, der Nichts als phantastische Vorstellungen vom bürgerlichen Privateigenthum hat, nothwendig mit der Abschaffung desselben verbunden sind. Er wollte den Engels so zwingen, „allen den Unsinn zu vertreten", den er nach dem braven Plane des Herrn Heinzen „würde zu Tage gefördert haben". Und Reinecke Engels hat den biedern Isegrimm so bitter enttäuscht, daß er im Kommunismus selbst nicht einmal mehr einen

„Kern“ zum „Beißen“ findet, und sich daher verwundert fragt, „wie man diese Erscheinung zubereite, um sie essen zu können“.

Und vergebens sucht sich der brave Mann durch geistreiche Wendungen zu beruhigen, zum Beispiel, indem er fragt, ob eine geschichtliche Bewegung eine „Gemüthsbewegung“ sei u. s. w. und selbst den Geist des großen „Ruge“ heraufbeschwört, ihm dies Räthsel der Natur zu deuten!

„Nach dem Geschehenen“, ruft der enttäuschte Mann aus, „schlägt mir das Herz in sibirischen Weisen, nach dem Geschehenen wittere ich nur Verrath und träume von Tücke.“*

Und wirklich erklärt er sich die Sache in letzter Instanz dadurch, daß Engels „seine Schule verleugnet“, einen „ebenso feigen als lächerlichen Rückzug antritt“, das „ganze Menschengeschlecht kompromittirt, um nur für seine Person nicht kompromittirt zu werden“, die „Partei im entscheidenden Augenblick im Stich läßt“, und was dergleichen moralisirende Wuthausbrüche mehr sind. Ebenso Engels Unterscheidungen zwischen „wahrem Sozialismus“ und „Kommunismus“, zwischen den utopistischen kommunistischen Systemen und dem kritischen Kommunismus — Nichts als „Verrath“ und „Tücke“. Ja, lauter jesuitische „nachträgliche“ Unterscheidungen, weil sie Herrn Heinzen wenigstens bis dato noch nicht vorgetragen, noch von dem Sturmwind des vollen Lebens zugeblasen worden zu sein scheinen!

Und wie geistreich weiß sich Herr Heinzen diese Gegensätze, soweit sie einen literarischen Ausdruck gefunden haben, zu deuten! „Da ist Weitling, der gescheidter ist als Sie, und doch gewiß für einen Kommunisten gelten kann.“ Oder aber: „Wie nun, wenn Herr Grün Kommunist sein wollte und Herrn Engels ausschlösse?“ Auf diesem Punkt angelangt, versteht es sich, daß der biedere Mann, der sich nicht „so weit emanzipiren konnte, daß er Treu und Glauben, wie alten Stils sie auch seien, unter vernünftigen Menschen für überflüssig hält“ — die absurdesten Lügen auftischt, zum Beispiel, Engels habe auch eine „soziale Bewegung in England und Frankreich“ schreiben wollen. Da sei K. Grün ihm „zuvorgekommen“. Da habe er „für seine langweilige Repetition keinen Verleger finden können“ und was dergleichen von Herrn Heinzen aus einem „gewissen Prinzip als Konsequenzen“ abgeleiteten Erfindungen mehr sind.

* Karl Heinzens „Steckbrief“.

Daß die moralisirende Kritik einen so kläglichen Ausgang nimmt, liegt in ihrer „Art“ und ist keineswegs als ein persönliches Gebrechen des Telamoniers Ajax zu betrachten. Bei allen Dummheiten und Gemeinheiten hat der St. Grobianist die sittliche Genugthuung, daß er mit Ueberzeugung dumm und gemein, also ein Kerl von ganzem Zeug ist.

Was aber auch die „Thatsachen“ machen mögen, die selbst der große Karl Heinzen „ruhig ihren Lauf vollenden“ läßt: „Ich“, ruft er aus, indem er sich dreimal an die biedere Brust schlägt, „ich trage unterdessen mein Prinzip ohne Scheu mit mir herum und werfe es nicht hinter die Hecke, wenn mich Jemand darnach fragt.“

Heinrich XLII von Reuß-Schleiz-Ebersdorf reitet nun auch an die zwanzig Jahre auf seinem „Prinzip“ herum.

Anmerkungen.

Nach der unverkürzten Wiedergabe der Heiligen Familie im vorigen Abschnitte, habe ich in diesem Abschnitt die negativ-persönliche Kritik, die Marx und Engels an den Gegnern ihrer Weltanschauung geübt haben, soweit es irgend möglich war, auszuscheiden gesucht. Die Heilige Familie bietet davon Proben genug, und deren noch mehr zu geben, schien mir um so weniger nothwendig, als die positiven Arbeiten der beiden Männer aus der Brüsseler Zeit dieser Sammlung fern bleiben müssen. Es würde ein ganz falsches Licht auf sie werfen, wenn kleine Tagespolemiken, die sich in einem Zeitraum von drei Jahren zwischen großen und wichtigen Arbeiten verzettelt haben, sich hier gewissermaßen selbstherrlich und auf dem engen Raum von wenigen Bogen zusammendrängen würden. Wie ich im Einzelnen verfahren bin, mag folgende Uebersicht zeigen.

Gesellschaftsspiegel. Die Gründe, weshalb ich aus dieser Zeitschrift Nichts aufgenommen habe, ergeben sich aus der Einleitung.

Rheinische Jahrbücher. Von den beiden Reden, die Engels in den Elberfelder Versammlungen gehalten hat, ist die erste fortgelassen, da sie sich mit ihren Ausführungen über die freie Konkurrenz, über die Anarchie der kapitalistischen Produktionsweise, über die Verschwendung der Arbeitskraft in der bürgerlichen Gesellschaft u. s. w. durchaus in dem Gedankenkreise bewegt, den Engels in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern und dem Buch über die Lage der englischen Arbeiterklasse beschreibt. Einige Schlußbemerkungen über eine allgemeine Erziehung der Kinder auf Staatskosten, über eine totale Reorganisation des Armenwesens und über eine progessive Kapitalsteuer als über „drei Maßregeln, die nothwendig den praktischen Kommunismus zur Folge haben müßten", sind ganz aphoristisch hingeworfen. Dagegen habe ich die zweite Rede wörtlich aufgenommen, da die Kritik der Schutzzöllnerei heute nicht allein ein historisches, sondern auch ein praktisches Interesse bietet. Von dem Aufsatz über das Fest der Nationen in London ist natürlich der Bericht über das Fest selbst, über die Reden Harneys, Weitlings ꝛc. weggeblieben.

Deutsches Bürgerbuch. Die Uebersetzung, die Engels von dem Fragment Fouriers über den Handel giebt, ist ausgeschaltet, da ihr spezieller Inhalt in keinem inneren Zusammenhange mit den Ausführungen steht, die Engels dazu macht, wenigstens nicht soweit diese Ausführungen für Engels charakteristisch oder für den heutigen Leser bemerkenswerth sind.

Westfälisches Dampfboot. Von den drei Aufsätzen, die Marx und Engels in dieser Zeitschrift veröffentlicht haben, scheidet der erste, der Bericht von Engels über einen englischen Zimmererstrike, wegen seines wesentlich historisch-referirenden Inhalts aus. Ebenso habe ich nach reiflicher Ueberlegung die Kritik Grüns übergangen. Sie ist fast durchweg negativ-persönliche Polemik, erfordert zu ihrem gründlichen Verständniß die Kenntniß des Grünschen Buches über den belgischen und französischen Sozialismus und ist zudem für den Leser leicht zugänglich durch ihren Wiederabdruck in der Neuen Zeit XVIII, 1, 4 ff.

Dagegen habe ich das Zirkular gegen Kriege wörtlich aufgenommen, nur mit Auslassung einiger überflüssigen Wiederholungen in den einleitenden und schließenden Sätzen Lünings. Wie Bernstein in der Neuen Zeit XIV, 2, 217 mitgetheilt hat, befindet sich im handschriftlichen Nachlasse von Marx und Engels ein Originalexemplar des Zirkulars, und ich würde die Gefälligkeit Bernsteins gern auch in diesem Punkte beansprucht haben, wenn es mir nicht rathsamer erschienen wäre, das Zirkular so zu veröffentlichen, wie es im Westfälischen Dampfboot zuerst das Licht der Oeffentlichkeit erblickt hat, eben wegen der Begleitumstände, die bei dieser Veröffentlichung mitspielten. Ich stimme mit Bernstein überein, wenn er in Marx den Hauptverfasser des Zirkulars erblickt, aber hinzufügt, daß Engels an der Abfassung betheiligt gewesen sei, da es verschiedene Spuren seiner Art trage. Wie Weydemeyer schon an Marx schrieb, ist das Rundschreiben „fast wörtlich" abgedruckt worden; nur hat Lüning im ersten Abschnitt die eingehende Aufzählung der Kriegeschen „Liebessabbeleien" etwas gekürzt, was sich gut und gern ertragen läßt; auch giebt Bernstein an, daß die ersten Sätze des ersten Abschnitts: „Das gefühlvolle Herz" bis „die Menschheit glücklich machen", im Originalzirkulare fehlen. Seine Annahme, daß diese Sätze wahrscheinlich für den Abdruck im Dampfboot von Marx oder Engels hinzugefügt seien, lag um so näher, als Form und Inhalt der Sätze dem nicht widersprechen; thatsächlich kommen sie aber auf Lünings oder Weydemeyers Rechnung, die den Abdruck auf eigene Faust und wider den Willen der Verfasser veranstaltet haben.

Deutsche Brüsseler Zeitung. Die Auswahl der vier Aufsätze, die ich dieser Zeitung entnommen habe, brauche ich nicht eingehend zu rechtfertigen; der erste kleine Artikel kennzeichnet in prägnanter Weise die politisch-praktische Stellung, die Marx und Engels zu der damaligen schutzzöllnerischen Bewegung in Deutschland eingenommen haben, die drei andern Abhandlungen gehören zu den eigenthümlichsten und gehaltvollsten Kundgebungen ihrer damaligen Zeit. Ich gebe nur noch eine kurze Uebersicht dessen, was sie und ihre näheren Freunde in der Deutschen Brüsseler Zeitung überhaupt veröffentlicht haben.

Wie ich schon in der Einleitung bemerkt habe, ist ihr erster Beitrag die Erklärung von Marx gegen Grün, die in Nr. 28 erschien. Ein Aufsatz in Nr. 27 „über das Proletariat in Preußen, seine Quellen und Abhilfe",

den Koigen auf die Rechnung von Engels setzt, ist nicht F. E., sondern F. C. gezeichnet und rührt, wie ein Vergleich mit anderen, namentlich unterzeichneten Aufsätzen desselben Verfassers zeigt, von Friedrich Crueger aus Königsberg her, der damals in Brüssel lebte. In Nr. 29 ist ein langes Entrefilet über Breslauer Polizeiwirthschaft von Wilhelm Wolff eingesandt, von ihm oder doch aus dem Kreise von Marx und Engels auch wohl der Leitartikel in Nr. 37, der die damaligen Theuerungstumulte in preußischen Städten behandelt, unter dem Titel: Bange machen gilt nicht, und mit dem Schlußsatze: Ein Quentchen Furcht wirkt mehr als ein Zentner „christliche Liebe".

In Nr. 46 erscheint dann der Artikel über Schutzzoll- oder Freihandelssystem. Die mit . . . angedeutete Lücke ist von mir verschuldet; sie war aus preßgesetzlichen Gründen nothwendig. In Nr. 50 ist der Leitartikel: Der preußische König, seine Minister und Bureaukraten auf der Armensünderbank, wahrscheinlich von Wilhelm Wolff verfaßt, in Nr. 51 der Leitartikel: Das Parlament der englischen Arbeiter, unzweifelhaft von Engels. Er berichtet darin über den Chartistenkongreß, der am 24. Mai in Birmingham stattgefunden hatte. Den Verfasser des Leitartikels in Nr. 53, unter dem Titel: Die verbissene Wuth der preußischen Regierung über die Opposition des jetzt beendigten Vereinigten Landtags, möchte ich trotz der schwerfälligen Ueberschrift in Marx vermuthen. Der Artikel geißelt die elende Demagogie, womit der preußische Absolutismus die halbwegs prinzipienfeste Haltung des Vereinigten Landtags den Arbeitern zu denunziren suchte; er antizipirt die Hauptgedanken des späteren Artikels gegen den Kommunismus des Rheinischen Beobachters, und wenn er nicht von Marx verfaßt sein sollte, so stammt er jedenfalls aus seiner Nähe. In Nr. 61 rührt der Leitartikel: Der Bauernstand und die politische Bewegung, vielleicht von Wilhelm Wolff her. Der zweite Artikel in Nr. 63: Eine Schloß- und Zeitungsente in Sanssouci, trägt das von Marx wiederholt gebrauchte Zeichen □ und auch der Stil deutet auf ihn hin; der Inhalt ist allerdings ziemlich unbedeutend und wegen seiner zeitgenössischen Anspielungen nicht mehr recht verständlich. In Nr. 66 ist der Leitartikel: Das Schutzgeld, von Wilhelm Wolff geschrieben.

Nr. 73 bringt dann an der Spitze des politischen Theils den großen Aufsatz gegen den Rheinischen Beobachter und unter dem Strich das erste der gegen den „Deutschen Sozialismus in Versen und Prosa" gerichteten Feuilletons, die in Nr. 74 und darauf, nach einer längeren Unterbrechung, in den Nummern 93, 94, 95, 97 und 98 ihren Abschluß finden. Die beiden ersten beschäftigen sich mit Becks Liedern vom armen Mann, die fünf letzten mit Grüns Buch über Goethe. Von ihrer Aufnahme in diese Sammlung habe ich wegen ihres überwiegend negativ-kritischen Inhalts absehen zu sollen geglaubt, namentlich da Grüns Buch über Goethe noch verschollener ist, als sein Buch über den belgisch-französischen Sozialismus.

Neben dem Oekonomistenkongreß trat im September 1847 ein Gefängnißkongreß in Brüssel zusammen: die Deutsche Brüsseler Zeitung begrüßte ihn

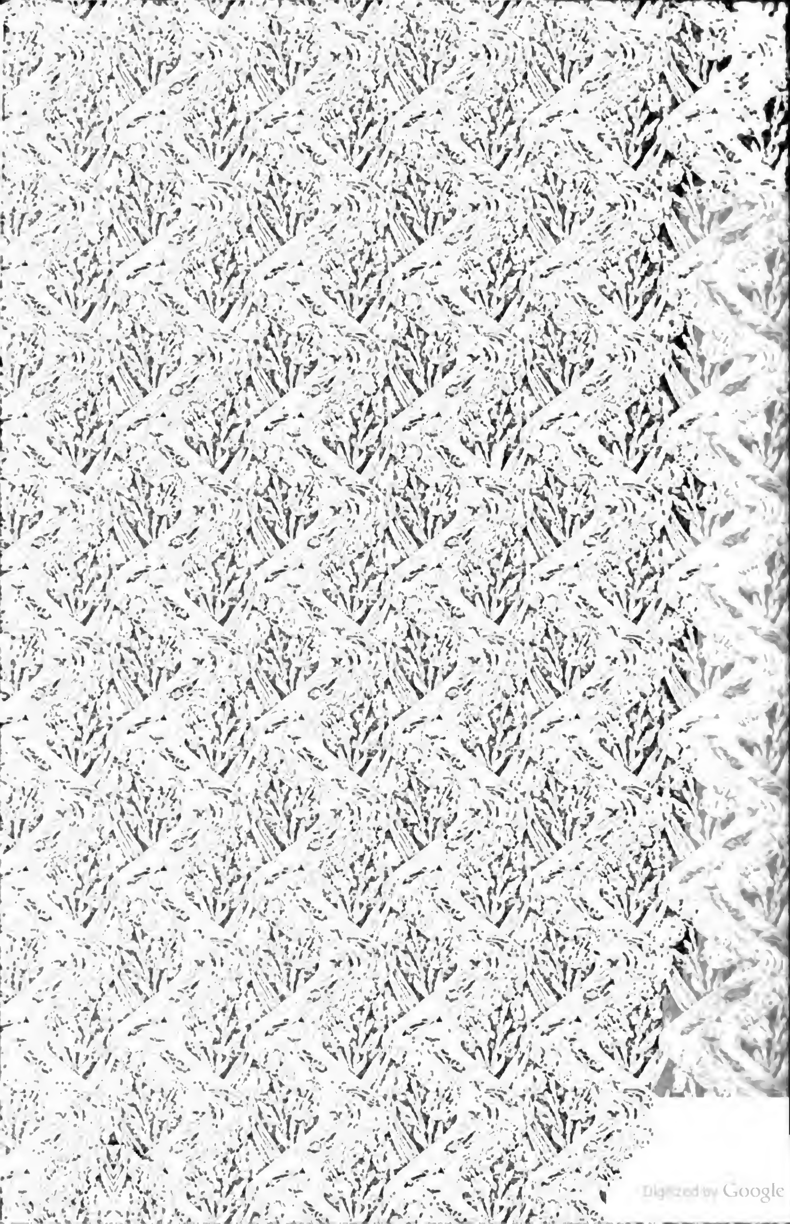
in ihrer Nr. 75 mit einem Leiter, den ihr „einer unserer tüchtigsten Mitarbeiter“ zugesandt hatte. Ich müßte mich sehr irren, wenn Marx nicht dieser Mitarbeiter gewesen wäre; zweifellos hat er aber den kritischen Bericht geschrieben, der in Nr. 76 über den ersten Verhandlungstag des Oekonomistenkongresses erschien. In Nr. 77 findet sich die erste Erklärung Karl Heinzens gegen die Kommunisten, in den Nummern 79 und 80 hat die Antwort von Engels gestanden, die leider aus dem mir vorliegenden Exemplar ausgeschnitten ist. In der Nr. 82 beginnt Heß eine, von marxistischem Standpunkt aus geschriebene, Reihe von Artikeln über die Folgen einer Revolution des Proletariats; die Fortsetzungen sind in den Nummern 87, 89 und 90 enthalten. Vorher hatte Heß schon in den Nummern 63 und 64 eine Polemik gegen Ruge veröffentlicht, die sich namentlich auch über die Pariser Beziehungen Ruges zu Marx verbreitete. In Nr. 84 geht Heinzen mit neun Spalten gegen Engels los; dann folgt Marxens Polemik gegen Heinzen in den Nummern 86, 87, 90, 92 und 94. Bei ihrer Aufnahme in diese Sammlung habe ich die Einleitung weggelassen, die einige treffende, aber mit mancherlei Anspielungen auf die grobianische Literatur des 16. Jahrhunderts etwas überladene Witze gegen Heinzens Persönlichkeit richtet.

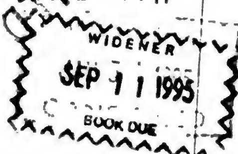
Ehe noch diese Polemik ihren Abschluß gefunden hatte, erschien in Nr. 91 der von Engels gezeichnete Leitartikel über den Schweizer Bürgerkrieg. Nr. 98 enthält die Reden, die Marx und Engels auf dem Polenmeeting am 29. November in London gehalten hatten; ich habe ihren Wortlaut in der Neuen Zeit XX, 1, 545 mitgetheilt und dabei eine Legende aufgelöst, die Borns Denkwürdigkeiten über den damaligen Engels verbreitet haben. Nr. 101 bringt eine französisch geschriebene Erklärung von Marx gegen den belgischen Sozialisten Bartels, die heute kein besonderes Interesse bietet, ebenso wie der wohl von Marx verfaßte Leitartikel der Nr. 103 wenig mehr enthält als das Versprechen, eine von Lamartine verheißene „ausführliche“ Kritik des Kommunismus „ausführlicher“ zu beleuchten.

Interessanter ist in Nr. 104, der letzten Nummer des Blattes, eine Uebersetzung aus dem Northern Star. Louis Blanc hatte auf einem jener Bankette, die den Sturz des Julikönigthums vorbereiteten, eine beträchtliche Portion von französischem Chauvinismus produzirt, indem er ausführte, nur der Franzose könne zugleich national und kosmopolitisch sein. Wer immer sich Demokrat nenne und zugleich Engländer sein wolle, der verleugne die Geschichte seines eigenen Landes, denn Englands Antheil an der Geschichte sei immer der Kampf des Egoismus gegen die Brüderlichkeit gewesen. Umgekehrt würde der Franzose, der nicht zugleich Kosmopolit sein wolle, die Geschichte seines Landes verleugnen, denn Frankreich habe nie eine Idee zur Herrschaft bringen können, es sei denn zum Nutzen der ganzen Welt. Dazu bemerkte der Northern Star, daß Frankreich sich darin von andern Völkern nicht unterscheide. Wenn England die Dampfmaschine erfunden habe, so sei das auch zum Nutzen der ganzen Welt geschehen.

Was aber Blanc für einen Nachtheil der englischen Demokraten halte, das sei ein großer Vorzug der echten Demokraten überhaupt, daß sie nämlich die Vergangenheit zurückstoßen müßten, um in die Zukunft zu schauen: Ein Franzose sei nur Kosmopolit in einer Welt, wo französische Ideen, Sitten, Gebräuche herrschten. „Aber eben dagegen müssen die Demokraten der übrigen Nationen protestiren. Durchaus bereit, die Härte ihrer eigenen Nationalität aufzugeben, erwarten sie das Gleiche von den Franzosen. Es genügt ihnen keineswegs die Versicherung der Franzosen, daß sie als Franzosen schon Kosmopoliten sind. Eine solche Versicherung läuft auf die Forderung hinaus, daß alle Andern Franzosen werden sollen. Vergleicht Deutschland! Deutschland ist das Vaterland einer ungeheuren Zahl von Erfindungen, zum Beispiel der Druckerpresse. Deutschland hat, wie allgemein anerkannt ist, eine weit größere Anzahl großherziger und kosmopolitischer Ideen erzeugt, als Frankreich und England zusammen. Und in der Praxis wurde Deutschland stets gedemüthigt, stets um seine Hoffnungen betrogen. Er kann am besten erzählen, welcher Natur der französische Kosmopolitismus war. In demselben Maß, worin Frankreich die Treulosigkeit der englischen Politik zu beklagen hatte, hat Deutschland eine ebenso treulose Politik von Frankreichs Seite erfahren, von Louis XI. bis Louis Philipp. Wollten wir den Maßstab des Herrn Blanc anlegen, so wären die Deutschen die wahren Kosmopoliten. Die deutschen Demokraten sind aber von solcher Prätension weit entfernt." Soweit der Northern Star.

Da Engels, bald nachdem er mit Marx von London nach Brüssel zurückgekehrt war, sich wieder in Paris niedergelassen hatte, so ist es wahrscheinlich genug, daß er dem Northern Star über die Rede Blancs berichtet hat. Zudem leuchtet ein, wie sehr die vorstehenden Ausführungen den Stempel seines Geistes tragen.




WIDENER
SEP 11 1995
BOOK DUE


24 275 729